CARLOS DIAZ

POR Y CONTRA STIRNER

biblioteca promoción del pueblo

SERIE FILOSOFIA

La serie Filosofía *de Editorial Zero pretende servir de plataforma para el tratamiento abierto de las líneas de pensamiento, sin exclusivismos.*

En tal sentido, su propósito es el de contribuir a la amplia difusión popular del pensamiento contemporáneo, y sus límites son exclusivamente los de la propia calidad teórica.

Intentamos que la filosofía, caja de resonancia de una realidad, reincida sobre su origen generador último: el pueblo y su empresa transformadora del mundo. Porque no es posible hacer filosofía si solamente hacemos filosofía, ya que toda pureza es, en última instancia, esterilidad y todo abstencionismo es ilusorio.

La Editorial Zero no subraya ni defiende todas las ideas de cada uno de los autores.

Dirigen la colección Carlos Díaz y Gabriel Albiac.

CARLOS DIAZ

POR Y CONTRA STIRNER

Biblioteca «Promoción del Pueblo» Serie P. Núm. 78

Colección: «Biblioteca Promoción del Pueblo». Serie P. Núm. 78.
Edita: ZERO, S. A. Máximo Aguirre, 5. Bilbao.
Distribuidor exclusivo: ZYX, S. A. Lérida, 80. Madrid-20.
Madrid, enero de 1975.
© Reservados todos los derechos.
Portada de «Equipo a Pie».
Printed in Spain. Impreso en España.
I.S.B.N.: 84-317-0305-9.
Depósito legal: M. 1808/1975.
Imprime: Gráficas Color. María Zayas, 15. Madrid-29.

En recuerdo de mis estancias en Alemania, dedico este trabajo con el mayor afecto a la familia Globisch.

PROLOGO

«No hay nada más serio que el loco cuando llega al colmo de su locura.» ¿Cuál ha sido la «locura» de Stirner? El enfrentarse a los pilares de toda civilización negando la afirmación aristotélica de que el hombre es un animal sociable y politizable. Stirner, sin embargo, sólo concibe al más insociable e insolidario de los animales: el egoísta. Si Feuerbach disuelve la religión en antropología, Stirner reduce la antropología a egolatría, y la egolatría se llama en este caso Max Stirner, fuera del cual no hay nada que merezca la pena soteriológica.

Nuestra monografía sobre semejante egolatría no va a ser apologética, pero nos guardaremos bastante de arrumbarla en el olvido teórico. Que no nos reconozcamos en su rostro, que estemos de acuerdo con Mounier en que tal egoísta es ajeno al pueblo y además políticamente peligroso, eso no significa que queramos arrojar sobre él la primera piedra. Hasta podría decirse que un poco de buen gusto filosófico exige oficiar de abogado defensor de un despreciado que no se oculta y que disfruta exagerando al límite cósmico las contradicciones propias y las de su (nuestra) sociedad.

De este modo, y aunque no nos guste, el espejo de Stirner va a reflejar una faz humana, tal vez malformada, puede incluso que contrahecha, pero siempre limpia, inequívoca, que la va a hacer preferible al disfraz de una sociedad escupida y remaquillada con pestilentes afeites, pero incapaz de ocultar tras la espesa capa farisaica sus celulitis y arrugas.

Este libro quisiera visualizar nuestra «sociedad» desde

la egoicidad de Stirner, tratando de investigar si dicha «sociedad» es o no eventualmente, a la chita callando, stirneriana. En suma: también en el presente estudio haremos un «alegato»—en el sentido con que se entendía esta palabra en la patrística grecolatina—de carácter moral con ocasión de Stirner. Un alegato, pues, por y contra Stirner, al través del análisis de su egoísmo.

Capítulo I

HE BASADO MI CAUSA EN NADA
(Ich habe meine Sache auf Nichts gestellt)

Después de muerto Stirner, y aun en vida de éste, el silencio se hizo sobre él. Entre los escasísimos testimonios que la Historia nos ofrece podemos recordar una rápida mención de Erdmann en su *Historia de la filosofía*, que data del año 1866, donde Stirner es conceptuado como «muy individualista», y una docena de líneas—incitantes, desde luego—dedicadas por Lange en su *Historia del materialismo*. Helas aquí «El hombre que en la literatura alemana ha expresado el egoísmo de modo más abstracto y lógico se encuentra en oposición con Feuerbach. En su famosa obra *El Unico y su propiedad* (1845), Max Stirner llegaba incluso a rechazar toda idea moral. Todo lo que de un modo u otro, sea como simple idea, sea como potencia exterior, se coloca por encima del individuo y de su capricho, es rechazado por Stirner como una odiosa limitación del yo por sí mismo. Lástima que este libro, el más exagerado que conocemos, no haya sido completado por una segunda parte, una parte positiva. Este trabajo hubiera sido más fácil que encontrar un complemento positivo a la filosofía de Schelling, pues para salir del yo limitado puedo—a mi vez—crear una cierta especie de idealismo como expresión de mi voluntad y de mi idea. En efecto, Stirner da a la voluntad un valor tal, que nos aparece como la fuerza fundamental del ser humano. Puede recordarnos a Schopenhauer. Así, toda moneda tiene su reverso. Stirner, por otra parte, no ha ejercido una influencia lo suficientemente considerable como para que sigamos ocupándonos de él (Lange: *Histoire du matérialisme*, traducción de Pommerol, tomo II, pág. 98). Tam-

bién encontramos algún recordatorio de Stirner en la obra filosófica de Eduard von Hartmann.

De este modo, Stirner hubiera pasado a la Historia sin pena ni gloria. O, mejor dicho, con más pena que gloria, como el impotente bravucón de quien se mofan Marx y Engels (1), detalladamente por cierto. La *Donquijoterie Stirners* hubiera sido el cliché de enjuiciamiento, al través de la poderosa influencia de la crítica Marx-Engels. En suma: la consideración de Stirner como un neohegeliano más.

Pero he aquí que en el año 1888 el poeta John Henry Mackay, alemán pese a todas las apariencias, quedó intrigado por las líneas ya mencionadas de Lange, que leyó mientras estudiaba los movimientos sociales del siglo XIX. Tras apuntar cuidadosamente el título y la referencia bibliográfica, pudo leer el libro un año después. El efecto fue fulminante para el poeta. Rendido de admiración, Mackay se convirtió en el apóstol de la causa stirneriana. Durante diez años, Mackay se dedicó a reconstruir los datos bibliográficos de su admirado. Hubo de viajar, desenterrar legajos, convertirse en hermeneuta de los escritos menores de Stirner y predicar abundantemente la doctrina de éste. El admirador de un egoísta fue, al menos en este punto, infiel al maestro, por cuanto no pudo comportarse más altruistamente que lo hizo. En su celo misionero, todo le hablaba de Stirner, y esta es la causa por la cual llegó a atribuir a este último obras de cuya paternidad hoy se duda con fundamento sobrado.

Stirner no hubiera podido revivir sin su desenterrador-embalsamador-momificador John Henry Mackay. De todas formas, el nuevo ciclo de la vida se hubiera llevado los restos stirnerianos a su definitivo olvido de no haber surgido en escena Federico Nietzsche. Al socaire de éste se ha redescubierto aquél. Han surgido estudios paralelos más o menos basados en la realidad de las cosas. Lo de menos parecía casi saber si realmente hubo conocimiento de Stirner por parte de Nietzsche. A tal efecto, durante largo tiempo se creyó poder responder afirmativamente a esta cuestión, aunque hoy parece que debemos optar

(1) *Die deutsche Ideologie*. Marx-Engels Werke, III, Dietz Verlag, Berlín, 1969. A Max Stirner (Sankt Max) se dedica la mayor parte del libro, de las páginas 101 a 438, de un total de 543.

por la negativa. Como nos recuerda Lévy (2), hemos de tener en cuenta que no están a nuestra disposición, si es que los hubo, documentos testificales que permitan ratificar que Stirner hubiera tenido una influencia sobre Nietzsche. Este no cita jamás, que nosotros sepamos, el nombre de Stirner ni en sus obras ni en su correspondencia. Hay solamente el testimonio de una o dos personas que conocieron a Nietzsche en Bâle. Entre ellas estaba su alumno favorito Baumgatner, según el cual Nietzsche habló de Stirner hacia 1874: como el mismo Mackay, también Nietzsche habría quedado afectado por las líneas de Lange, autor leído entonces, que presenta, como hemos dicho, el sistema de Stirner como una especie de introducción a la metafísica de Schopenhauer, del que Nietzsche era por entonces un ferviente admirador. Sin embargo, entre la lista de libros que Nietzsche sacó de la biblioteca de Bâle de 1869 a 1879 no figura el libro de Stirner. ¿Le manejó en algún ejemplar privado?

Sea como fuere, el paralelismo estaba ya establecido. En adelante no se podrá sino aceptar. En el fondo, lo que interesaba era el parecido. Edouard von Hartmann afirma que Stirner es «superior a Nietzsche en filosofía más de mil veces, y a la misma altura en lo literario». En el extremo opuesto, Schulze opone «el frío pedantismo stirneriano a la orgía dionisíaca de Nietzsche». André Gide, cauto, se limita a oponer, en carta a Angèle de 1899, el «único» frente al superhombre. Por su parte, Camus, en *L'homme révolté*, lleva a Stirner al límite: «Stirner va lo más lejos posible en la blasfemia», «no retrocederá ante ninguna destrucción».

El a juicio de Engels neohegeliano y a juicio de otros prenietzscheano va a ser considerado también en adelante un anarquista. En realidad, Marx mismo escribe que «Bakunin no hizo sino traducir la anarquía de Proudhon y de

---

(2) LÉVY, A.: *Stirner et Nietzsche*. Société Nouvelle de Librairie et d'édition. París, 1904, págs. 87-88. Cfr. también SCHELLWIEN, R.: *Max Stirner und Friedrich Nietzsche. Erscheinungen des modernen Geistes*. G. E. M. Pfeffer. Leipzig, 1892, y JANKÉLÉVITCH, S.: *L'unique et le surhomme. Le problème de la personnalité chez Stirner et chez Nietzsche*. Revue d'Allemagne, 1931. No sin hipérbole ha escrito alguien que «Nietzsche ha sentido tan bien su afinidad con Stirner, que un día hubiera podido pasar por su plagiario» (ADLER, Ch.: *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, t. IV, pág. 1928).

Stirner al tártaro» (3). Y así, no va a haber historiador del anarquismo que se precie (Nettlau, Rocker entre los clásicos, Joll, Guérin, Woodcoks entre los modernos) que no considere anarquista a Stirner (4). Algunos, más «temperamentales», como Heleno Saña, rasgan su pluma con rabia cuando escriben que «muchas de las atrocidades ocurridas en los últimos cien años han sido teóricamente anticipadas en los textos de *El Unico y su propiedad*... Stirner es el profeta del mal», de modo que «la rebeldía stirneriana aspira a convertirse simplemente en vandalismo» (5). Parece que la cosa viene de antiguo, pues Arvon nos cuenta que, «indignado por los atentados perpetrados por los anarquistas, cuyo jefe en Alemania era entonces el tristemente célebre Most, el feuerbachiano Rau, tras haber negado todo parecido entre Feuerbach y Stirner, alza la voz en un acceso de cólera: es el anarquista ávido de sangre y fuego quien nos habla, un Most» (6). Sin necesidad de remontarse a la noche de los tiempos, el «estilo Stirner» ha creído ser encontrado por algún periodista no muy afortunado en los atentados perpetrados por determinados comandos palestinos.

Este «juicio» ha generado a su vez dos subespecies diferentes en cuanto a la interpretación. De un lado, Gramsci, como buen marxista, aprovecha la ocasión para lanzar una diatriba antianarquista (aunque Stirner no lo fuera o dejara de serlo). El anarquismo es en su criterio el subproducto de gente marginal: «El anarquismo no es una concepción propia de la clase obrera, es la concepción subversiva elemental de toda clase oprimida y la conciencia difusa de toda clase dominante» (7). De otro lado, James Joll llega a escribir: «Emma Goldman dijo que Nietzsche no fue un teórico social, sino un poeta e innovador. Su aristocracia no fue de linaje ni de hacienda, sino de espíritu. A este respecto, Nietzsche fue un anar-

---

(3) MARX-ENGELS: «Notes sur l'Etat et l'anarchie de Bakounin», en *Contre l'anarchisme*, París, 1935, pág. 45.

(4) Véase la obra de BASCH, V.: *L'individualisme anarchiste. Max Stirner*, Felix Alcan, París, 1904.

(5) SAÑA, H.: *El anarquismo de Proudhon a Cohn-Bendit*, Editorial Indice, Madrid, 1970, págs. 74 y 83.

(6) ARVON, H.: *Aux sources de l'existentialisme: Max Stirner*, P..U.F., París, 1954, pág. 175.

(7) GRAMSCI, A.: *L'ordine nuovo, 1909-1920*, Opere IX, pág. 398, Torino, 1954.

quista, y todos los anarquistas son aristócratas» (8). Entendido el anarquismo en un sentido tan difuso, queda convertido en un lecho de Procausto, una Granada donde todo es posible: «Igual que Nietzsche, Stirner hubiera protestado contra la fórmula de Aristón de Cíos de que la virtud es la santidad del alma, en favor de esta otra fórmula: tu virtud es la santidad de tu alma» (9).

Hegel, Nietzsche, anarquismo, ¿por qué no otra caja de Pandora para Stirner, como, por ejemplo, «la subjetividad subversiva», como quiere el prologuista de la última traducción española de *El Unico y su propiedad?* Bueno, pero subjetivo y subversivo el título.

Y como a golpe de cita todo es posible, hay más etiquetas aún. *De gustibus nihil scriptum...* De este modo, el estudioso alemán Helms dice en su extensa tesis que Stirner es la fuente del nacionalismo y de todas las aberraciones fascistas de las clases medias y del derechismo de las sociedades anónimas habidas y por haber (10). Algo más suave, pero fiel a la línea marcada por su compatriota, está Meyer (11). ¿O no será que cuando el río suena, agua lleva? El mismo Benito Mussolini, en su artículo publicado en el *Popolo d'Italia* y titulado «Vecchie usanze», se había lanzado a escribir, en su estilo apocalíptico y tremendista: «¡Basta, teólogos rojos y negros de todas las Iglesias con la promesa abstracta y falsa de un paraíso que no volverá! ¿Por qué no volverá Stirner a la actualidad?»

Lo que ocurre aquí es que este río suena, como estamos apreciando, con murmullos muy diversos. La gama de irisaciones críticas no termina todavía aquí. Plechanov, tras insertar a Stirner el golpe de gracia de incluirle en el anarquismo, se atreve a considerarle después como el más marxista de los anarquistas, el hombre que con un empujoncito más sería converso: «El mérito incontestable de Stirner consistió en combatir enérgica y abierta-

---

(8) JOLL, J.: *Anarchism between comunism and individualism*, Fundazione Luigi Einaudi, 1970, pág. 269.

(9) LÉVY, A., *op cit..*, pág. 56.

(10) HELMS, H.: *Die Ideologie des anonymen Gesellschaft. Max Stirners Einziger und der Fortschritt des demokratischen Selbstbewusstsein vom Vormärz bis zur Bundes-republik*, Kölm, 1966.

(11) MEYER, A.: *Nachwort an Der Einzige und sein Eigentum*, Reclam Verlag, Stuttgart, 1972.

mente ese sentimentalismo agridulce de los reformadores burgueses y de muchos socialistas utópicos, según el cual la emancipación del proletariado debía ser el resultado de la actividad virtuosa de los representantes abnegados de las diversas clases, y en primer lugar de las clases poseedoras... Para modificar la situación, los pobres deben rebelarse contra los ricos... La salvación está en la lucha, y no en los llamamientos infructosos a la generosidad de los opresores... Stirner preconizó, pues, la lucha de clases» (12).

Cada agua a su molino. Ciertamente, la ruleta de las contradicciones no puede ser movida por mano más rápida. Martin Buber (13) considera, y junto a él Henri Arvon, al autor de *El Unico y su propiedad* como un existencialista: «El existencialismo cristiano se reconoce en Kierkegaard, ¿continuará el existencialismo ateo ignorando a Stirner? (14).

Exista o no ese supuesto «existencialismo ateo», hay que cortar esta interminable feria de vanidades. Stirner no fue un neohegeliano, como lo prueba su obra. Tampoco un nietzscheano *avant la lèttre*, pese a ciertas y hondas similitudes. Ni un anarquista, pues en el momento en que Bakunin huele a pólvora en las barricadas, Stirner está superolvidado, y Bakunin mismo no le menciona, que sepamos, en ninguna parte, siendo Kropotkin la antítesis más directa de la tesis stirneriana. ¿Y qué tendrá que ver Stirner con Benito Musolini fuera de simples analogías extrínsecas y metafóricas? ¿Hará falta decir que Stirner no defiende la lucha de clases?

¿Cuál, es, pues, el secreto hermenéutico de Max Stirner? ¿Posee el autor de este trabajo la clave de bóveda hermenéutica? Tampoco lo creemos. Estamos lejos de querer salvar la papeleta diciendo, como Kuno Fischer (15), que Stirner es un *discutido* «sofista moderno», «lo arbitrario dogmático hecho principio, una monomanía que descansa sobre la creencia en fantasmas» (16). Desde lue-

(12) PLECHANOV, J.: *Contra el anarquismo*, Edit. Caldeu, Buenos Aires, 1969, pág. 37.

(13) BUBER, M.: *Dialogisches Leben*, Gregor Müller Verlag, Zürich, 1947.

(14) ARVON, H., *op. cit.*, pág 178.

(15) *Revista de Leipzig*, 1847.

(16) Véase también la obra de LACHMANN, P.: *Protágoras, Nietzsche, Stirner*, Berlín, 1914.

go, puesta la cuestión en estos términos, bien podría decirse que no es sino un *discutible* «sofista moderno», y que quisiéramos saber cómo son los sofistas modernos: tal vez una monomanía con rabo y cuernos...

Por su parte, lavándose las manos, Arnold Ruge le consideraba «el teórico de la liberación concreta». En el fondo, ello venía a ser la versión antigua de la moderna opinión de Schultze, para quien estamos ante un caso clínico de paranoia (17).

Hemos leído bastantes cosas sobre Stirner, casi todas las que sobre él se han escrito. Y la única conclusión válida que creemos haber sacado es que hombres como éste, como Malthus, como Netchaev, como Maquiavelo, han sido considerados como bestias negras de la filosofía occidental, cuando la verdad es que no está el enfermo incurable.

---

(17) SCHULTZE, E.: *Stirnersche Ideen in einem paranoischen Wahnsystem*, Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheit, 1903, tomo 25.

Capítulo II

NO ME HUMILLO YA ANTE NINGUN PODER
(Ich demütige mich nicht vor keiner Macht mehr)

Johann Kaspar Schmidt (alias «Stirner», «el Cejas») nace en Bayreuth el 26 de octubre del año 1806. Su padre era un artesano dedicado a la fabricación de flautas, que muere de tisis cuando el pequeño tenía seis meses. La madre permanece viuda dos años, hasta que vuelve a contraer matrimonio con un farmacéutico instalado en Kulm, sobre el Vístula, ciudad situada en Prusia occidental, donde se desarrollarán los primeros años del niño. En 1818, a los doce años, vuelve a su ciudad natal, donde residirá hasta los veinte años, completando los estudios secundarios en el liceo clásico.

De 1826 a 1828 estudia filosofía, teología y filología clásica en Berlín, donde sigue cursos de Hegel, Ritter, Schleiermacher: escucha a la cátedra filosófica del mundo. En la temporada 1828-1829 se matricula en la Universidad de Erlangen, donde, sin embargo, no sigue este año ningún curso académico. En 1829 se inscribe en la Universidad de Königsberg, pero ha de permanecer seis meses en su ciudad natal, donde, al parecer, habrá de pasar algún tiempo más a causa de la enajenación mental incipiente de su madre. En 1832, y hasta 1834, vuelve a matricularse en Berlín. Se instala allí en casa de una comadrona, y se casa con una sobrina suya (¿o tal vez nieta ilegítima?) en 1837. Según confesión de Stirner, el amor sensual no tuvo lugar en la vida conyugal, que fue efímera, pues su mujer muere un año después escasamente, cuando contaba veintidós de edad.

Al final, la vida universitaria de Stirner, continuamente interrumpida por la enfermedad de la madre, la distancia

afectiva que le separaba del padrastro y la soledad personal, va a intentar encauzarse. El día 2 de junio de 1834 solicita a las autoridades académicas ser examinado en las cinco disciplinas que se propone enseñar: lenguas clásicas, alemán, historia, filosofía y religión. La comisión universitaria le remite las pruebas, que había de superar por escrito en un plazo de seis u ocho semanas *(Über Schulgesetze)*. Stirner, mal preparado en general, comprende que es demasiado para él. Pide una prórroga de cuatro semanas, y por fin manda su trabajo escrito el día 29 de noviembre. El examen oral tiene lugar los días 24-25 de abril. El resultado es decepcionante, como testimonia el informe de los jueces cuatro días más tarde: escasez de conocimientos precisos, salvo en lo concerniente a la Biblia, así como de espíritu lógico, histórico, filosófico y filológico. De este modo, Stirner no puede obtener más que una *facultas docendi* limitada: no podrá impartir la docencia en institutos oficiales de enseñanza media, no podrá realizar el doctorado. Años más tarde, habría de escribir en su más famoso libro estas líneas, reflejo de su amarga decepción: «Contra tu persona nada hay que objetar, pero te falta lo esencial: el título de doctor. ¡Y ese diploma yo, el Estado, lo exijo! Pídemelo primero muy cortésmente, y luego veremos lo que hay que hacer. He aquí a qué se reduce la libertad de competencia» (1).

No se da por vencido. Como meritorio, enseña en la Realschule de Berlín, sin retribución alguna, durante ocho horas semanales. Era la única opción de reconsideración, la última posibilidad de un re-examen. A la vez, cuida de anotar sistemáticamente los progresos en sus estudios, así como de llenar las lagunas que han tenido a bien señalar los examinadores. Así hasta 1837. En marzo de este año se atreve a pedir un puesto docente en la enseñanza oficial, afirmando documentadamente haber llenado los vacíos de su anterior examen y ganado en experiencia con las clases impartidas gratis. El jurado, sin embargo, guarda silencio. Sólo le quedaba la enseñanza privada.

De 1839 a 1844 enseñará en una institución de señoritas, el pensionado berlinés «Lehre-und Erziehungsanstalt

(1) *El Unico y su propiedad*. Citaremos siempre según la edición alemana *Der Einzige und sein Eigentum*, con la sigla *E*. E, 291.

für höhere Töchter», a satisfacción de directora y alumnas. Es éste un período de estabilidad profesional y vida afectiva, a la par que de acarreo de materiales que habrían de servirle en la redacción posterior de su obra. Merece la pena explicar, siquiera brevemente, el círculo intelectual de este profesor privado, por ser el círculo de la intelectualidad berlinesa de la época.

Es rey de Prusia Federico Guillermo IV, en quien de algún modo confiaba el movimiento liberal y burgués prusiano. El ministro de Cultura Eichhorn es un liberal. Alemania tenía la siguiente estructura económica, política y social:

A) En los estados puramente agrarios del nordeste alemán, en los cuales la influencia francesa había sido muy débil, predominaba casi absolutamente el despotismo y el sistema feudal.

B) En Prusia, las reformas de von Stein favorecían el desarrollo capitalista en la industria y la agricultura, a la par que robustecían el poder de la burguesía.

C) En los estados del centro y del sur, en las regiones de Baden, Wuttenberg, Hesse, Hannover, Baviera y Sajonia, donde la influencia francesa había penetrado más profundamente, predominaba un moderado liberalismo, sin una base social muy pronunciada, dado que tales zonas eran en su esencia agrarias y campesinas.

D) En Renania, y también en Westfalia, el liberalismo tenía una base más sólida en razón de la prolongada ocupación francesa y del rápido desarrollo de la industria y la burguesía (2).

En cuanto a las publicaciones filosóficas y sociales, el año 1841 ve la luz la obra de Feuerbach *La esencia del cristianismo,* crítica aguda de la religión y de sus prácticas. Muy importante en la recepción germana fue también la obra del francés Proudhon *Qué es la propiedad*—duro ataque a la propiedad privada—en 1841. En 1843 aparecen *Los misterios de París,* de Eugène Sue, y en 1844 la *Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel* y *Sobre la cuestión judía,* ambas escritas por Marx.

En cuanto al contexto social, en el mes de junio de 1844

---

(2) Para un tratamiento más extenso de la situación de Alemania en esta época, véase el libro de CORNU, A.: *Carlos Marx-Federico Engels,* Cuba, 1970, págs. 15-47.

es la sonada sublevación de tejedores de Schlesien, que iba a marcar la pauta organizativa del movimiento obrero alemán. El atraso de la industria alemana y su dispersión geopolítica originó al comienzo de la década de los años cuarenta en Prusia, algún decenio más tarde que en Francia o Inglaterra, un movimiento de oposición liberal de la burguesía dirigida contra la monarquía semifeudal y semiburocrática, que impedía el capitalismo industrial y comercial. El centro de esta oposición se encontraba radicado en las provincias prusianas: el liberalismo con intereses grande y pcqueñoburgueses, al socaire de la ideología importada de la Revolución francesa de 1789 y de la revolución de julio.

Pese a todo, en esta oposición mancomunada podemos distinguir al menos tres grandes tendencias: la constitucionalista, la nacionalista y la democrática radical. Especial desarrollo alcanzó un liberalismo radical en la unión entre la burguesía poseedora y la inteligencia, que unía las ideas de la Revolución francesa, las de los jóvenes hegelianos y la crítica pragmática del Estado prusiano (por ejemplo, la *Gaceta Renana).*

Siguiendo la pauta marcada por Hegel (3), estos liberal-radicales van a dedicarse a criticar la constitución de Alemania y el sistema representativo que se remonta al feudalismo. Desechaban los proyectos de unificación basados en la coalición de pequeños Estados, señalando como única salida posible la hegemonía sobre los demás de uno de los grandes Estados. Ya Hegel anteriormente, puesto en la alternativa de elegir entre Austria y Prusia, se había decidido por la primera. Prusia había dado muestras de sus intenciones absolutistas al proceder violentamente con los estamentos del Reich. Los jóvenes hegelianos defendían el concepto heredado de su maestro de un Estado soberano («Estado libre» como realización de la moralidad de la esencia humana, dirá alguno de ellos), y habían atacado acremente la confesionalización de la política (contra un «Estado cristiano» prusiano). Esto explica su radicalismo crítico en materia de religión. Más tarde, y en el año 1842, cuando este movimiento liberal-burgués fue atacado por la misma Prusia, que cercenó además la

(3) Cfr. HEGEL: *La constitución de Alemania,* Edit. Aguilar, Madrid, 1972.

libertad de prensa, se radicalizaron sus posiciones políticas, hasta el extremo de un Bauer o un Stirner, los cuales, y por móviles muy diferentes, llegarán a cuestionar el estatuto mismo de todo Estado en general.

En medio de este ambiente, hacia el año 1837, los jóvenes hegelianos habían llamado a su club de amigos el «Doktorclub» o «Club de doctores». De él va a derivar el círculo de los «Freien» (Libres) berlinés. Ambos se caracterizaban por sus ataques a las convenciones burguesas y sus excentricidades. Entre otros locales de reunión, era tal vez el más célebre la Weinstube (algo así como una taberna culta) de Hippel. Según carta de Engels a Marx, Stirner frecuentó con asiduidad este círculo hasta que se separó de él en el año 1845, después de cuatro años. Poetas, socialistas, estudiantes, funcionarios, ansiosos de libertad, todos ellos llevaban a las reuniones tonos de agudo incorformismo. Entre los miembros más destacados de estos círculos estarán el redactor-jefe de la *Gaceta Renana,* Meyen; el profesor de la Realschule, Köppen (que precisamente por este motivo había de ser más tarde exonerado de su cargo); Karl Marx, que acababa de terminar en aquellos momentos sus estudios en la Universidad de Berlín, y la figura de Bruno Bauer, luego Privatdozent en la facultad de teología de Berlín. Este último era el mayor animador de las actividades del club incluso cuando, a partir de 1839, enseñe en Bonn, bajo los auspicios favorables del ministro Altenstein, que veía con simpatía a los jóvenes hegelianos. En 1842 acaba este trato, y también Bruno Bauer es revocado de su cargo. Vuelve entonces a Berlín y reorganiza el club, al que, para marcar su orientación más radical provocada por el endurecimiento de la política reaccionaria del Gobierno prusiano tras la ascensión al trono de Federico Guillermo IV en 1840, denominará «Círculo de Hombres Libres».

Rompen entonces con el liberalismo constitucional y luego con el radical. Su crítica del liberalismo burgués y su repulsa de la política en general (separados de los movimientos políticos de provincias y sin base entre el pueblo, y ni siquiera entre el proletariado) les encaraman hasta la cúspide del radicalismo verbal: de la crítica a la hipercrítica pasando por la hipercrítica (4); Bruno Bauer

(4) Sass, F.: *Berlin in seiner neuesten Zeit und Entwicklung,*

va a afirmar sin ambages que la praxis es fuente de toda corrupción (5). En buena medida, esta actitud, como se ha dicho, es reflejo del indiferentismo berlinés de la época del café literario y de la bohemia desenraizada que formaban sus miembros: los hermanos Bauer, los Stirner, Buhl, Meyen, etc. (6).

Con todo, y dentro de este mismo ambiente, había liberales tal vez menos ruidosos en su crítica teórica, pero más preocupados por las líneas concretas de una praxis política y social. Arnold Ruge (7) aborda la cuestión de la eficacia política de la crítica filosófica. Herwegh, el poeta entonces amigo de Marx, ataca al abstencionista Freiligrath. El 10 de noviembre de 1842, Arnold Ruge, acompañado por el editor de la mayoría de las obras de los Libres, Otto Wigand, se entrevista en otra Weinstube (la Walburgsche) con los componentes del círculo. La entrevista ha sido inmortalizada por la célebre descripción de Engels, con lujo de señales y hasta de dibujos. Arnold Ruge discute fuertemente con Bruno Bauer. Edgar Bauer, hermano del anterior, y en el paroxismo de la acalorada diatriba, da un puñetazo en la mesa, a riesgo de hacer pedazos los vasos de vino que se encontraban sobre ella. Stirner fuma impasible su cigarro. Köppen, temeroso, agarra el vaso de cerveza. Vence el abstencionismo. En un artículo publicado un año después en la *Gaceta Literaria General*, Bruno Bauer justifica su desdén por la acción política. Preocupado por mantener la integridad de una crítica disolvente, cree imposible unir pensamiento y acción. Lo importante es, a su juicio, la ininterrumpida revisión teórica de los principios doctrinales. Stirner compartirá con Bauer la preocupación por la pureza crítica.

Es el principio de la descomposición orgánica de los Hombres Libres. Bruno Bauer, sus hermanos Edgar y Egbert y sus discípulos Faucher, Jungnitz, Szeliga y Reichhardt constituirán el equipo de la *Gaceta Literaria Ge-*

Leipzig, 1846; MAYER, G.: «Die Junghegelianer und der preussische Staat», en *Historische Zeitschrift*, 121 (1920), págs. 413-40; CORNU, A.: *Karl Marx y Friedrich Engels*, citado.

(5) BAUER, B.: «Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik?», en *Allgemeine Literatur Zeitung*, 8 de julio de 1844.

(6) LÖWITH, K.: *Von Hegel zu Nietzsche*, Stuttgart, 1958.

(7) Véanse los *Deutsche-Französische Jahrbücher* del 26 de noviembre del año 1842.

neral, que Marx ha inmortalizado con el nombre de *Sagrada Familia*. Köppen, a quien Marx dedicó, como es sabido, su tesis doctoral, Meyen (antiguo director de la *Gaceta Literaria*), Buhl y, por poco tiempo, Stirner, formarán un grupo disidente en torno a la *Revista Mensual* de Berlín.

¿Y Marx? No parece que Stirner le haya conocido personalmente, pues Marx abandonó Berlín en abril de 1841. Por el contrario, Engels, que había frecuentado los «Hombres Libres» durante su servicio militar en Berlín de octubre de 1841 a septiembre de 1842, conocerá a Stirner y apreciará mucho su agudeza: «Entre todos los hombres libres, Stirner es el que tiene más talento, personalidad e inteligencia» (8). Para venir de la pluma de Engels, tal loa no está nada mal. En consecuencia, cuando Stirner comienza a frecuentar los «Hombres Libres», Marx había abandonado Berlín hacía unos meses. La colaboración intermitente de Stirner en la *Gaceta Renana* cesa el día en que Marx se asegura su dirección efectiva. No hay que ver en este cese ningún motivo de índole privada, sino una medida general adoptada por Marx con todos los antiguos colaboradores, preocupado como estaba por la supervivencia de un periódico que los artículos incendiarios de los hegelianos ponían continuamente en peligro, como resaltan varios libros.

Sea como fuere, y antes de su disolución, en la *Gaceta de Frankfurt* llegó a escribirse que los liberales formaban una francmasonería resuelta a romper con la Iglesia y a fundar una nueva religión. Como quiera que Hippel acabara por negarles el crédito, acabaron también ellos por reunirse en las calles y por pedir dinero a los transeúntes. Algunos famosos que les visitaron no pudieron evitar su decepción. El poeta Hoffmann, avergonzado, les llama groseros; el mismo Herwegh les va a recriminar sus «calaveradas»; Arnold Ruge, que les propuso con seriedad la creación de una Universidad Libre, relata dolido cómo se mofaron de su idea. La *Gaceta de Könisberg* ataca la peligrosidad social y cultual de su ateísmo. La *Gaceta de Spener*, la de *Francfurt* y la de *Voss* (este último el periódico más leído de Berlín) piden la disolución inme-

(8) *Marx-Engels Correspondence*, Molitor, I, París, 1931, páginas 10-13.

diata de ese foco de subversión, alegando que un Estado que le tolera se cava su propia fosa.

En este círculo estaban también algunas mujeres. Entre ellas, Marie Wilhelmine Dähnhardt, caracterizada por sus enormes excentricidades, su inconstancia en las relaciones sentimentales y su herencia, que acababa de recibir. Stirner va a casarse con ella el 21 de octubre de 1843. De este matrimonio, y por contraposición a las lagunas biográficas de la existencia de Stirner, conservamos todo lujo de detalles. La ceremonia nupcial había de celebrarse en la habitación de Stirner. Asistían algunos Hombres Libres. En calidad de testigos se encontraban Bruno Bauer y Ludwig Buhl. Mientras esperaban al pastor, los invitados se quedaron en mangas de camisa y comenzaron a jugar a las cartas. Cuando llegó el pastor, aún no había hecho su aparición la novia. Por fin se presentó, contra la costumbre, en traje de calle, sin corona nupcial ni velo. Como era preceptivo, el pastor pidió una Biblia, que no había en la casa. Tampoco había alianzas. Por suerte, Bruno Bauer sacó de su bolsa dos anillos de cobre, que el pastor bendijo. Stirner será un marido débil para tan brava mujer y pronto burlado. Marie Wilhelmine Dähnhardt abandona a Stirner, marchando a Londres en 1846 o tal vez a principios del año siguiente.

Mientras tanto, el día 18 de octubre de 1844 había abandonado Stirner su empleo en el pensionado femenino donde era profesor, incitado por la próxima publicación de su obra *El Unico y su propiedad*, de la que esperaba pronta gloria literaria, así como por la fortuna de su mujer. A finales de este mismo mes hace su aparición el libro en la casa Wigand de Leipzig. El libro, estilísticamente fino, conceptualmente agudo, pero estructuralmente desordenado y reiterativo en exceso, es prohibido en Sajonia el 28 de octubre, y levantada dicha prohibición por el Ministerio del Interior el 2 de noviembre del mismo año. Va dedicado tiernamente a su mujer: «Meinem liebchen Marie Dähnhardt.» El libro, como se había imaginado su autor, adquiere rápida celebridad y es reimpreso muy pronto. Pero la gloria se va a ir con tanta celeridad como ha llegado, dejando al pensador hundido.

En 1845, Stirner responde en *Wigand's Vierteljahrsschrift* a los «recensionistas de Stirner». Ahí se acaba todo. El dinero comienza a escasear, sin haber logrado el

empleo literario que le hubiera dado la fama de su obra. Intenta entonces en vano montar una lechería. En el verano de 1846 pide en la *Gaceta de Voss* un socio que aporte seiscientos táleros para ese negocio. Nadie responde a la llamada del arruinado. La mujer había de abandonarle.

Este mismo año, Engels principalmente, y Marx accidentalmente, trabajan en el manuscrito de la *Ideología alemana*, que había de echar por tierra cualquier intento de floración poststirneriano. Stirner, para sobrevivir, traduce *Die National-Ökonomen der Franzosen und Engläder* (Bd. I-IV, Ausführliches Lehrbuch der praktischen politischen Ökonomie, Leipzig, 1845-1846; Bd. V-VIII, Smith, Untersuchung über das Wesen und die Ursachen des Nationalreichtums, Leipzig, 1846-1847).

Ya para siempre va a atenazarle la más negra miseria, en medio de la mayor indiferencia general. Su nombre parece haberse borrado del firmamento liberal. Parece premonitoria de su ulterior suerte esta frase que se encuentra en *El Unico y su propiedad:* «Si eres capaz de procurar un placer a millares de hombres, esos millares de hombres te darán honorarios, porque está en tu poder dejar de serles agradable. Pero si no eres capaz de *interesar* a nadie, entonces ya puedes morirte de hambre» (9).

En marzo de 1848 es la revolución en Berlín. Su biógrafo Mackay se encarga de recordarnos que no era Stirner un hombre de acción: «Apenas es necesario decir que Stirner no participó en los días de marzo de 1848 en lo más mínimo.» Y, sin embargo, va a ir a la cárcel, aunque por el prosaico motivo de sucesivos endeudamientos. El año 1853 está en la cárcel, lo mismo que el año siguiente.

A partir de estos momentos, las fichas de la policía registran continuos cambios de domicilio de este caído que trata de evadir a sus acreedores. Las cosas no mejoran. Su muerte acaece el 25 de junio de 1856, cuando Kaspar Schmidt tenía cuarenta y nueve años. Al parecer, la causa de ese acontecimiento fue la picadura en la nuca de una mosca envenenada.

Los mismos dos testigos de su segundo matrimonio, fieles pese a todo, Bruno Bauer y Ludwig Buhl, le van a

---

(9) *E*, 294.

acompañar también a la morada última, el cementerio berlinés de la Sophiengemeinde.

Ni profesor de liceo, ni escritor, ni doctor en letras, ni propietario. Grande ironía, pues, esta su frase: «*Ich bin nicht mehr Lump, sondern bin's gewesen*» (10) («Ya no soy un muerto de hambre, lo fui»).

---

(10) *E*, 154.

Capítulo III

«MI» PENSAMIENTO ES TOTALMENTE DISTINTO DE ESTE «LIBRE» PENSAMIENTO

(Von diesem freien *Denken total verschieden ist das* eigene *Denken mein Denken)*

Como hemos dicho, Stirner pertenecía al movimiento liberal de los «Freien». Realmente es en el año 1842 cuando escribe algo que le religará a dicho movimiento. Se trata de una crítica muy elogiosa al libro de Bruno Bauer *La trompeta del juicio final* (1), que apareció en *Le Télégraphe*, uno de los diarios más apreciados de la Alemania de entonces. Como decimos, es un comentario fiel y entusiasta al ateísmo de Bruno Bauer y los jóvenes hegelianos.

En esta línea, y con ocasión del año nuevo, los pastores de Berlín habían llamado al corazón de sus feligreses, exhortándoles a la celebración de la fiesta dominical. En la ciudad de Berlín corría el rumor de que el rey se proponía publicar un decreto obligando a los funcionarios a asistir regularmente a los oficios religiosos. Un mentís fue publicado por la *Gaceta Oficial* del 8 de enero de 1842. Este ambiente sirve a Stirner para publicar ese mismo año en Leipzig un escrito titulado *Réplica de un miembro de la comunidad berlinesa al escrito de cincuenta y siete eclesiásticos titulado «La celebración cristiana del domingo. Palabra de amor a nuestros feligreses»*. El escrito proclama la necesidad de una ruptura completa y definitiva con la religión, aunque poco original todavía respecto a la propia mentalidad de Stirner: «Reconoceos a vosotros mismos y así reconoceréis a Dios y al mundo,

(1) Véase la introducción a este libro de la reciente edición en Montaigne, 1972.

amaos a vosotros mismos y así amaréis a los demás, buscaos a vosotros mismos y así buscaréis a Dios» (2). Pese a la escasa originalidad de que hacemos mención, esta obra apunta ya dos conceptos que habrán de ser básicos en su obra y después de él: el culto al yo es incompatible con el culto a Dios, si Dios existe yo no existo.

Suenan los acentos de Feuerbach una y otra vez en estas frases de la obra: «¿Acaso no sois hombres antes de ser cristianos?... Haced la experiencia de la dignidad humana... Que se proclame la libertad» (3). «Comportaos de tal manera que nos podamos encontrar y de algún modo tutear como hombres libres» (4).

Sin embargo, este liberalismo stirneriano, importado de Feuerbach y Bruno Bauer, tiene ya en este escrito alguno de los tonos peculiares del egoísmo concreto de su obra posterior: «Lo humano no es lo que los otros han reconocido y que yo debo creer por fe, sino lo que yo capto con toda la fuerza de mi alma, a lo que designo como mi *propiedad*» (5). «El egoísmo crece en la medida en que el temor de Dios decrece» (6).

Una tercera nota de este interesante trabajo premonitorio de su obra posterior es la presencia constante de juegos de palabras con el fin de justificar sus propias tesis. Las etimologías son retorcidas de su contexto y falseadas en situaciones como ésta: *Selbstsucht* significa al pie de la letra búsqueda de sí, y por ello amplía Stirner el sentido de esta búsqueda identificándola sin más como el egoísmo. Sólo se busca a sí quien es egoísta. Otro juego de palabras que más tarde va a repetirse continuamente es el introducido por la palabra *Eigentum*, que significa propiedad, a la vez que *eigen* significa lo propio y peculiar de un sujeto. De este modo, de nuevo, va a identificar lo peculiar y característico de uno con la propiedad, de suerte que, a su juicio, quien no tiene propiedad no tiene personalidad. En el fondo, el refrán «tanto tienes, tanto vales». Este continuo *tour de passe-passe* verbal va a ser típico de Stirner en adelante.

---

(2) Citamos en estos escritos menores por la edición francesa de 1972. Oeuvres completes. L'age d'homme, Lausanne, 1972, pág. 16.
(3) Oeuvres completes citadas, pág. 14.
(4) *Op. cit.*, pág. 27.
(5) *Op. cit.*, pág. 15.
(6) *Op. cit.*, pág. 19.

Lanzado ya a la publicación y perdido el temor a la letra impresa que durante algún tiempo le atenazara, da a los periódicos artículos menores continuamente. La prensa berlinesa no se atreve a abrir sus puertas a este iconoclasta neohegeliano, pues tanto la *Gaceta de Voss* como la *Gaceta de Spener* estaban muy marcadas por la censura. Entonces bifurca hacia la *Gaceta Renana*, fundada en ese mismo año, de la que más adelante será redactor-jefe Karl Marx. Allí escribirá del 7 de marzo de 1842 al 13 de octubre del mismo año. Tal vez escribiera 26 artículos, pero como la mayoría iban sin firma, no sabemos a quién se podrá atribuir la paternidad de ellos. Desde luego, sí parecen suyos dos ensayos más largos.

Uno de ellos se titula «Los falsos principios de nuestra educación, o humanismo y realismo», aparecido en 1842, en el mes de abril. Se trata de una crítica del profesor Theodor Heinsius, en cuya obra *La concordia entre la escuela y la vida, o la reconciliación del humanismo y del realismo considerada desde el punto de vista nacional* se preconizaba una solución de compromiso: la formación del espíritu a base de un atento estudio de la vida real y el cultivo del humanismo clásico.

Stirner, que a estas alturas sabe de educación, y que además sabe que la defensa de su tesis doctoral no será posible precisamente porque los defensores del punto de vista nacional se lo han impedido, va a atacar el híbrido del profesor Heinsius: el hombre ha llegado a un punto en que el humanismo debe ser sustituido por la voluntad de poder personal e individual. Fuera las dos tendencias educativas entonces imperantes, humanismo y realismo. Frente a ellas Stirner exalta lo que podríamos decir, no sin equivocidad terminológica, un «personalismo», dado que «toda educación debe converger en un solo centro, la persona», que «sólo el punto de vista de la persona es justo» y que «el hombre debe ser una entidad personal o libre» (7). El nuevo principio ha de ser en materia educativa «el querer como transfiguración del saber» (8). Este «personalismo» educativo, que en realidad ha de entenderse para Stirner como un personal-egoísmo educativo, va

(7) *Op. cit.*, pág. 38.
(8) *Op. cit.*, pág. 43.

a encontrarse más tarde en su obra *El Unico y su propiedad* (9).

El otro artículo realmente producido por la pluma de Stirner parece ser el intitulado «Arte y religión», de junio de 1842. Se trata de un tema algo episódico, en torno a un problema muy concreto debatido por los «Hombres Libres» en línea posthegeliana. Por lo demás, no trasluce nada más que el ambiente intelectual en torno a esta cuestión específica.

Por su parte, en la *Gaceta General de Leipzig*, dirigida por un amigo íntimo de Bruno Bauer, parece que publicó algún artículo. Mackay detecta nada menos que 36, del 6 de mayo al 31 de diciembre de 1842, siendo imposible continuar más tarde de esa fecha, dado que el 1 de enero de 1843 el periódico cesó de aparecer a causa de la publicación de una carta de Herwegh al rey, que la censura juzgó inadmisible.

Todas estas publicaciones de más o menos peso, las recensiones que Stirner hizo de las obras de K. Rosekranz y Walesrode publicadas en Königsberg iban encaminadas a dar a conocer las actividades de los Libres. Tras la brutal supresión de la prensa liberal que mandó realizar Federico Guillermo IV, Stirner colabora en la *Revista Mensual* que Ludwig Buhl publica en 1844.

Allí aparece el extenso artículo titulado «Algunas notas provisionales concernientes al Estado fundado sobre el amor». Aborda ya por vez primera la crítica directamente política. La oposición «legal» es la Dieta de Königsberg, que, reunida el 5 de septiembre de 1840, homenajea al rey, a la vez que toca la cuestión constitucional. Frente a ella, el comportamiento de las Dietas provinciales es de tímido eco de las aspiraciones revolucionarias que invaden la época. Marx mismo, en 1842, criticará en la *Gaceta Renana* la pusilanimidad de la Dieta renana, que se contenta con desear una simple atenuación de la censura, en lugar de exigir su completa desaparición. Las esperanzas puestas por los liberales en Federico Guillermo IV en 1840 quedaron pronto frustradas por la política reaccionaria de éste. (Previamente, en Prusia, Federico Guillermo III siguió una política represiva y reaccionaria. Apartándose totalmente del partido reformador, el rey expulsó a los

(9) *E*, pág. 388.

ministros liberales Humboldt y Boyen, igualmente expulsó de la Universidad de Bonn a los profesores Welcker y Arndt e hizo arrestar a Jahn, que había contribuido contra el gran Napoleón mediante la formación de círculos de estudiantes.) Habían creído que el nuevo rey repondría el memorándum de Nassau de 1807, verdadera carta del liberalismo en que el barón de Stein recomendaba la introducción de los principios de la Revolución francesa en Alemania, convencido de que el desastre prusiano-alemán de 1806 se debió principalmente a la ausencia de toda educación política en Alemania. Federico Guillermo III, inspirado en von Stein, legisló el 22 de marzo de 1815 previendo una representación del pueblo, que no llegó. Federico Guillermo IV, lejos de la democracia, quería restaurar una aristocracia de gracia divina, un Estado carismático que no conociese entre el soberano y el pueblo otro intermediario que su recíproco amor.

Pues bien: mientras que el memorándum de Stein mismo, pese a ser avanzado con respecto a sus contemporáneos, ponía a la igualdad y la libertad revolucionarias en el mismo plano de la igualdad y la libertad cristianas, éstas no venían a ser sino dos aspectos parciales del amor, un tanto feuerbachiano y abstracto. Frente a todo ese estilo neohegeliano de pensar va a afirmar Stirner: «El amor es la supresión más bella de sí mismo, la forma más gloriosa del anonadamiento y del sacrificio, la victoria más deliciosa sobre el egoísmo; pero al romper la voluntad propia pone a la vez obstáculos a la voluntad, sin la cual el hombre no poseería la dignidad de hombre libre» (10). «Se acostumbra oponer el egoísmo al amor porque está en la naturaleza del egoísta el tratar sin miramientos ni piedad a los otros. Pero si consideramos que el valor del hombre es determinarse a sí mismo, no dejarse determinar por una cosa o una persona extrañas, sino ser creador de sí y, por ello, ser en una pieza creador y creatura, el egoísta es sin duda el más alejado del mal. Su principio se enuncia así: los hombres y las cosas están ahí para mí» (11). «El hombre amante actúa por amor de Dios, de sus hermanos, y no tiene voluntad propia. Hágase tu voluntad y no la mía...» (12). Subráyase

(10) *Oeuvres* citadas, pág. 60.
(11) *Op. cit.*, pág. 59.
(12) *Op. cit.*, pág. 60.

aquí, en esta obra, el primado de la voluntad, voluntarismo que ya había sido definitorio de «Los falsos principios de nuestra educación» cuando afirma: «¿Qué deploramos? Que las escuelas estén sometidas al antiguo principio de un saber privado de voluntad. El nuevo principio es el de querer como transfiguración de saber» (13). La voluntad de ser es la voluntad de actuar, y ésta es la voluntad de autoamarse.

Desde estos presupuestos, afirma Stirner, los ciudadanos tienen voluntad de ciudadanos, pero no una voluntad libre. La libertad y el amor, aunque diferentes en su esencia, se sitúan a un mismo nivel: sometiendo al individuo a una voluntad extraña, una y otro despojan al hombre de su autonomía. No sólo el estado amoroso cristiano es abyecto; por otros motivos, lo es todo estado. De este modo, la presente obra viene a ser, a nuestro juicio, la más próxima expresión a su *El Unico y su propiedad.*

En el mismo año de 1844, y también en la *Revista Mensual* de Berlín, publica una recensión importante de la obra de Eugène Sue. En realidad esta obra es un melodrama sensacional: Rodolfo, príncipe de Gerolstein, tras haber amenazado a su anciano padre con la espada en un momento de ira, decide hacer penitencia. En los suburbios de París, entre la pobreza y la prostitución, ayuda a los miserables. Allí encuentra a Flor de María, hija ilegítima de sus primeros amores, cuyo paradero ignoraba. Logra sacarla de la prostitución y la confía a un cura. La prostitución envenenaba su cuerpo; las meditaciones místicas del cura van a deformar su alma por la vía del desprecio al mundo, la penitencia absoluta y la renuncia total. No queda a Flor de María sino un refugio: Dios, enajenación de sí misma, distancia máxima de sí mismo.

Esta obra melodramática estaba, sin embargo, bien escrita y reflejaba bien el ambiente del lumpenproletariado entre el cual discurre la acción de *Los misterios de París.* Por eso merece la atención crítica de los sectores de izquierdas y la alabanza de los de derechas. Szeliga, discípulo de Bruno Bauer, escribe una recensión en la *Gaceta Literaria General* de Bruno Bauer en junio de 1844: ve en Rodolfo el ideal de la crítica pura. Marx, en la *Sagrada*

(13) *Op. cit.*, pág. 43. Lo mismo casi literalmente habrá de repetirse en *E*, pág. 388.

Familia, ridiculiza a Szeliga. De Sue echa pestes porque, a su entender, exalta al Estado burgués, incapaz, sin embargo, de asegurar la educación de los hijos pobres y del lumpenproletariado. Los remedios sociales postulados por Sue no son más que una utopía irealizable mientras se mantenga la herencia y la propiedad privada.

Realmente, como decíamos, el libro de Sue es dramáticamente ingenuo, y así le parece a Stirner, pero socialmente «preocupado», en un momento en que la cuestión social comenzaba a agitar los espíritus. En estas circunstancias, Eugène Sue, evocando los bajos fondos de la sociedad, aparecía como el escritor que sabe evidenciar los contrastes sociales y las diferencias fundamentales de carácter. Y, sin embargo, Stirner, con Marx, va a tratar de demostrar que la pintura de la sociedad emprendida en aquel libro es muy superficial, pero por razones distintas a las de Marx. Si para éste no hay una construcción realista y crítica de la verdadera sociedad, para Stirner tampoco necesita haberla. La novela le parece superficial porque «no hay en ella un solo personaje a quien pueda dársele el nombre de creador de sí mismo» (14). No hay voluntad, no hay nada; no hay mismidad ni egoísmo; entonces sólo florece una sociedad filistea (15).

En 1844 va a aparecer la obra cumbre, la única obra. Realmente, Stirner es hombre de una sola obra: *El Unico y su propiedad.* El libro se completa con la «Respuesta a las críticas», aparecidas en el tercer volumen de la revista trimestral de Wigand en 1845, y por una respuesta particular a la crítica de Kuno Fischer *Los sofistas modernos,* titulada «Los reaccionarios en filosofía», y publicada en 1847 en la revista *Los Epigonos,* artículo que firma G. Edward y tal vez no sea de Stirner.

Como apuntábamos en el capítulo dedicado a la biografía, desde 1845 Stirner habrá de renunciar a la creación literaria, por no haber encontrado la gloria que esperaba en ella y, en consecuencia, porque los editores no le ofrecían las debidas oportunidades. El caso es que se va a consagrar a la traducción del *Diccionario de economía*

(14) *Op. cit.*, pág. 71.

(15) Para todo este ambiente es conveniente la obra de LÖWITH *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts,* W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1950.

política de J. B. Say, que aparece sin comentarios y con algunas notas explicativas. Stirner se excusa en el prefacio y promete incluir ambas cosas una vez termine la traducción de la obra de Adam Smith, que según él es complementaria de la de Say. Pero no ofrece a sus lectores más que una simple reproducción de diversos comentarios anteriores de Cullock, Blanqui y otros economistas de menor valor.

Pese a todo, según Mackay siempre, la carrera periodística de Stirner parece continuada con ocho artículos más aparecidos en el año 1848 en el periódico de Lloyd, austríaco. Se basa en el testimonio formal del director del periódico, el cual recordaba que al menos uno de ellos era del propio Stirner. En los siete restantes cree Mackay poder comprobar la paternidad de su admirado por una exégesis estilística de los textos, que, la verdad, no es muy ortodoxa ni muy exhaustiva. Por otra parte, en cuanto a la temática, resulta grotesco un Stirner enfrascado en el estudio de la guerra alemana, de la práctica del aborto o del cultivo de cereales.

En el año 1852 aparece su último trabajo, *Historia de la reacción*. Es una obra en dos partes, muy extensa, un mazacote. La primera de ellas trata de los precursores de la reacción y la segunda de la reacción moderna. Ambos volúmenes son simples refritos que empalman trozos largos de dos obras fundamentalmente, las *Reflections on the revolution in France*, de Edmond Burke, y del *Système de philosophie positive*, de Auguste Comte, así como de escritores modernos como Hengstenberg y Florencourt. Puclicada en Berlín en 1852 (y, por el Stirner-Reinaissance, reimpresa en la editorial Scientia, de Aalen, en 1967), va a pasar desapercibida por completo. He aquí su índice:

Prólogo.
Introducción histórica. La revolución ministerial y estamental.
1. La reacción estamental contra la representación popular.
2. Sobre la constitución de la Constituyente, de Burke.
3. El poder de literatos y abogados, de Comte.
4. La vinculación de la Asamblea con la revolución de París.

5. Proclamación de los derechos del hombre y del ciudadano.
6. Genz, sobre la proclamación de los derechos del hombre y del ciudadano.
7. El veto y las dos Cámaras.
8. Burke, sobre el poder ejecutivo.
9. Rechberg, sobre la Constitución francesa.
10. Comte, sobre la reproducción francesa de la Constitución inglesa.
11. La Constitución inglesa.
12. Burke, sobre la base del poder legislativo.
13. A. Comte, sobre el poder de las capacidades y del espíritu.
14. Otras notas.
15. Rechberg, sobre la iniciativa real.
16. A. Comte, sobre el papel del rey en la revolución.
17. A. Comte, sobre la teoría revolucionaria y la reaccionaria, o el orden y progreso.
18. La democracia militar de Burke.
19. Más sobre la democracia militar de Burke.
20. Las finanzas, de Burke.

No decimos que la obra no fuese temáticamente interesante, sino que nada tiene de stirneriana y nada de original.

Pues bien: equipado con la economía política, con la historia de las instituciones y con la filosofía hegeliana, sin embargo, la labor de Stirner va a ser completamente peculiar. Vamos a verlo a continuación. Trataremos los temas que enjuiciemos desde el ángulo de la moral y la axiología, temas a los que se reduce nuestro estudio de Stirner, aunque no sean los únicos. Pero sí axiales.

Capítulo IV

LA LIBERTAD DEL «PUEBLO» NO ES «MI» LIBERTAD
(Volks*freiheit ist nicht* meine *Freiheit)*

Antes incluso de pasar a exponer los principios morales de la axiología stirneriana, hemos de dar un último rodeo, el concerniente a la ruptura y disidencia de este solitario con respecto al liberalismo epocal.

Con atinado criterio, distingue Max Stirner tres especies teóricas de liberalismo dentro de un mismo género: el político, el social y el humano. El primero, que podíamos denominar liberalismo a secas, busca la libertad del Estado; el segundo pone especial atención en la libertad dentro de la sociedad y está representado por el comunismo anterior a Marx-Engels, es decir, por el comunismo de Weitling, Proudhon y el comienzo del de Marx. El tercero atiende preferentemente a la libertad del hombre, y viene dado por la figura relevante de Bruno Bauer.

A juicio del autor de *El Unico y su propiedad*, se trata de tres liberalismos implicativos, que van mordiéndose la cola y subsumiéndose uno en el otro, de suerte que, desde el punto de vista estrictamente teórico, la muerte de uno es el nacimiento del otro, y la consumación de éste la presencia del tercero.

En líneas generales, y sin perjuicio de volver luego sobre el liberalismo social, la crítica global a los tres es la siguiente:

— El liberalismo político no deja de ser un liberalismo de raíz religiosa. Si el antiguo régimen, por su constitución corporativa, corresponde al catolicismo, que no concibe comunicación entre los fieles y Dios más que con la ayuda del clérigo, la nación, en su concepción del ciudadano, corresponde al protestantismo, que establece re-

laciones directas entre el fiel y Dios. Contra Babeuf, Louis Blanc y algún otro, afirma Stirner, siguiendo a Moses Hess, que la revolución por ellos buscada no haría sino reemplazar al soberano personal por la nación soberana. Stirner parafrasea *La cuestión judía*, de Marx, al poner de relieve la paradoja de un Estado «cristiano» que asegura su trascendencia separando el poder temporal del poder espiritual, cayendo en misticismo.

— El liberalismo social, según Stirner, sigue la opinión de Lorenz von Stein, quien afirmaba que la igualdad política conquistada por la burguesía debía acabar en la igualdad social. Stirner va más lejos con ocasión de su crítica a Proudhon. Para Stirner, el anarquista Proudhon es el Feuerbach francés. Del mismo modo que éste coloca al yo abstracto por encima del yo concreto, así Proudhon sacrifica el individuo concreto en aras de una sociedad abstracta e imaginaria. ¿Cómo, si no, podría proclamar que la propiedad es un robo, sin estar convencido de que la propiedad, en virtud de un derecho social, pertenece a una entidad superior al hombre, trascendente al yo, y es capaz de imponerse por una nueva dominación? Proudhon es entonces más relevante que ningún socialista; por eso hace de cabeza de turco. Sin embargo, Marx es también tocado por la misma andanada.

— El liberalismo humano de Bruno Bauer y acólitos es, para Stirner, la subsunción de los otros dos, y por ello la degeneración y el desarrollo de ambos. No se olvide que Bruno Bauer era por entonces el más famoso de los neohegelianos, y que en tal sentido suponía una especie de culminación de la filosofía en Alemania. La crítica stirneriana al liberalismo humano es la siguiente: si el liberalismo sacrifica la voluntad personal a la voluntad social, y si el socialismo confía la propiedad privada a la propiedad social, la «crítica» somete la originalidad del yo y su voluntad al pensamiento abstracto, que no es más que el despojo del yo en su inteligencia y en su volición.

Sin embargo, y para preparar el terreno a la moral de Stirner, nos interesa tal vez más la crítica del socialismo, como propedéutica axiológica del yo. Veamos, por lo tanto, los ataques broncíneos a cuanto signifique inserción de lo personal en lo comunitario. Este asalto a la fortaleza inexpugnable de la comunidad va a hacerse por varios frentes a la vez. Que son los siguientes:

A) Da igual someterse a un señor que a un Estado. En el primer caso se trata de clases oprimidas *impacientes*, y en el segundo de clases oprimidas *pacientes*. Pero, prescindiendo de la connotación psicológica, en ambos casos se trata de opresión.

B) La burguesía ha abolido los privilegios feudales y aristocráticos, instaurando el régimen de la pura competencia. Los comunistas quieren hacerlo incluso más fácil, y en ese sentido más burgués: quieren suprimir la libre competencia por individuos privilegiados.

C) El comunismo oprime a los individuos y niega la libertad personal: «Mirad al sultán, que mima tan cuidadosamente a los "suyos". ¿No parece ser el más puramente abnegado? ¿No se le ve en perpetuo sacrificio de su vida, ofrendada por los "suyos"? Pero atrévete a mostrar que no eres el "suyo", sino el "tuyo": si lo haces, serás encarcelado. El sultán no ha basado su causa sobre nada más que sobre sí mismo» (1).

D) Proudhon, dice Stirner, preocupado sobre todo por la influencia negativa de la división del trabajo, recomienda sustituir el aburrimiento y el embrutecimiento de la división parcelaria del trabajo por un trabajo alegre, seriado, alternado. Moses Hess, en su artículo titulado «Socialismo y comunismo», quiere reconciliar en la «actividad libre» trabajo y goce, que se encuentran separados en el régimen de propiedad privada. A partir de aquí, los «verdaderos socialistas» reprocharán a los comunistas franceses separar trabajo y goce, buscando superar ambos en la unidad de un humanismo. Bruno Bauer, contra Proudhon a su vez, exalta el trabajo manual a expensas del intelectual, definiendo el trabajo como la acción inteligente del hombre sobre la materia, para dar en afirmar que sólo hay actividad libre por el espíritu. Karl Marx entenderá el trabajo como el conjunto de relaciones de producción en una sociedad de clases que debe ser extinguida en su existencia actual. Pero Stirner va contra todos ellos a la vez, y de modo especial contra Marx y Bauer. Contra el primero afirma que en el comunismo los obreros se explotan mutuamente porque cada obrero trabaja sólo en interés del otro, haciendo del obrero un esclavo

(1) *E*, págs. 4-5. La comparación entre el sultanato y el comunismo es muy frecuente en toda la obra de Stirner.

del otro obrero. Contra Bauer dirigirá precisamente los reproches que éste dirige a su vez contra la masa «sin espíritu»: «Solamente en el momento en el cual ceso de buscar mi bien en otra parte que en mí mismo habré comenzado a gozar de mí mismo» (2). Y esto se ve reforzado por el hecho, al parecer de Stirner inevitable en el tiempo, de que el trabajo deforma cada vez más cuanto mayor es el avance tecnológico. Con cierto aire de futurismo llega a afirmar: «En una fábrica de alfileres, por ejemplo, el obrero que no fabrica más que cabezas o que no hace más que pasar por la hilera el hilo de latón, es rebajado a la calidad de máquina, su trabajo no podrá satisfacerle» (3). Claro que la conclusión de Stirner es muy distinta a la de Marx, pues aquél, el autor de *El Unico*, pasará a concluir que entonces «todo goce de un espíritu cultivado está vedado a los obreros» (4), instando al abandono del ser específico de obrero.

E) El comunismo lo «despersonaliza» todo, y por ello lo aniquila todo, por cuanto convierte a todos en indigentes so pretexto de eliminar la propiedad privada en los medios de producción. Y así, siempre según Stirner, podíamos afirmar que mal de muchos, consuelo de tontos: si nadie tiene nada, todos tendrán lo mismo, es decir, nada. Se habrá eliminado el egoísmo porque se ha erradicado toda propiedad. *Jeder sei ein Lump. Das Eigentum sei unpersönlich, es gehöre der Gesellschaft:* que todo el mundo sea un indigente. Siendo impersonal la propiedad, pertenecerá a la sociedad (5).

F) Pero no contento con atacar la actividad preconizada por el comunismo, va a atacar Stirner también el modo de descansar de esa doctrina: «Los comunistas, apoyándose en el principio de que la actividad libre es la esencia del hombre, necesitan el domingo, compensación necesaria del trabajo desarrollado los días laborables. Les hace falta el dios, la elevación y la deificación que reclama todo esfuerzo material para poner un poco de espíritu en su trabajo maquinizado. Si el comunista dice ver en ti un hombre y un hermano, ésa es sólo su manera de ver las cosas los domingos. Los demás días de

(2) *E*, 130.
(3) *E*, 131.
(4) *E*, 131.
(5) *E*, 128.

la semana no te considera en modo alguno como un hombre más, sino como un trabajador humano, es decir, como un hombre que trabaja. Si tú fueses un holgazán, no creas que reconocería en ti al hombre; vería un hombre perezoso al que corregir su pereza y catequizar para convertirlo a la creencia de que el trabajo es el destino y la vocación del hombre» (6).

G) Ni los días laborables ni los festivos deben ser comunistas, porque no hay ningún deber comunista: «El trabajador se somete a la supremacía de una sociedad de trabajadores, de la misma manera que el burgués aceptaba sin objeción el Estado-competencia. El bello sueño de un "deber social" es hoy todavía el ensueño de muchas gentes, y se imaginan que dándonos la sociedad aquello que necesitamos estamos obligados a ella, que se lo debemos todo. Se persiste en la voluntad de servidumbre a un dispensador supremo de todo bien» (7).

H) Y al no haber ningún deber por parte del obrero, tampoco hay ningún derecho por parte de quien dice tenerlo: «El comunismo, que admite que todos los hombres tienen por naturaleza iguales derechos, se contradice al añadir que los hombres no tienen ningún derecho por naturaleza. En efecto, no admite, por ejemplo, que la naturaleza dé a los padres derechos sobre sus hijos, y a estos últimos derechos sobre sus padres, porque suprime la familia. La naturaleza, de suyo, no da absolutamente ningún derecho a los padres, hermanos, hermanas, etc. Y es que, en el fondo, este principio revolucionario-babeuvista reposa sobre una concepción religiosa y, por lo tanto, falsa: ¿Quién puede indagar el derecho si no se coloca desde el punto de vista religioso? ¿No es acaso el derecho una noción religiosa, es decir, sagrada? La igualdad de derechos invocada por la revolución no es, bajo otro nombre, más que la "igualdad cristiana", la igualdad fraterna que reina entre los hijos de Dios, entre los cristianos» (8).

---

(6) *E*, 133-134.
(7) *E*, 135.
(8) Toda controversia sobre el derecho humano es estigmatizada por Stirner con estos versos de Schiller:

Jahre lang schon bedien'ich mich meiner Nase zum riechen;
Hab'ich denn wirklich an Sie auch ein erweisliches Recht?
(Durante años me sirvió mi nariz para oler;
¿puedo yo sobre ella auténtico derecho tener?)

I) Tampoco hay un dispensador gracioso del bien y del mal, de la legalidad y la ilegalidad, de la ciencia y la ignorancia. En una palabra, el Partido es un absoluto sobre mis lomos que ejerce nefasta influencia: «Un partido no es otra cosa que un Estado dentro de otro Estado... Aun aquellos que proclaman con más energía que es necesaria la existencia de una opción en el Estado son los primeros en indignarse contra la discordia de los partidos. Prueba de que ellos tampoco quieren más que un Estado» (9).

J) De este modo mi libertad se reduce a cero, mientras se ensancha al infinito la del Estado: «Aboliendo la propiedad personal, el comunismo se constituye en un nuevo Estado, un *status* (10), un orden de cosas estático destinado a paralizar la libertad de mis movimientos, un poder soberano superior a mí, que se opone con toda razón a la opresión de los individuos propietarios de los que yo soy víctima, pero el poder que da a la comunidad es aún más tiránico» (11).

K) Entonces yo dejo de existir: «Los socialistas no te reconocen a ti, sino que sólo reconocen tu fuerza de trabajo» (12).

L) Y el *Unico* que ha de nacer muere, porque lo ha matado el comunismo: «El individuo no soporta ser considerado más que como una fracción, una parte alícuota de la sociedad, porque es *más* que eso; su unicidad se subleva contra esa concepción que le disminuye y humilla» (13). «Todo el tesoro de la unicidad del individuo no es en modo alguno reconocido por el hecho de percibir el sueldo propio del empleado o del ministro» (14). «No se puede aplicar a la obra de mi unicidad una tasa general como a lo que yo, en tanto que hombre, realizo» (15).

He aquí un dodecálogo inquisitorial, repleto de animadversión contra el comunismo. Y pese a que, como hemos repetido, no se trata de un ataque contra Marx específicamente, sino también y sobre todo contra el comunis-

(9) *E*, 260.
(10) Juego de palabras, *Staat-status*, anfibológico y, por ende, equívoco.
(11) *E*, págs. 285-87.
(12) *E*, 293, 299.
(13) *E*, 294.
(14) *E*, 192.
(15) *E*, 304.

mo previo a éste de Proudhon, Weitling, Blanc, Cabet, etcétera, pese a ello, Engels y Marx van a encargarse de refutar, o de intentar hacerlo, las impugnaciones stirnerianas en la obra titulada *La ideología alemana.* Esta obra es importante, al menos porque Engels habla ya en 1845 de *nosotros* (comunistas), tomando posición propia y abandonando el estilo en tercera persona de sus escritos anteriores.

El manuscrito de la obra en cuestión fue redactado en el verano de 1845 y hasta la primavera del año siguiente. Marx había sido expulsado de Francia por Guizot y se encontraba en Bruselas, a donde Engels le buscaría en abril. En julio, uno tomará la ruta Londres y el otro se dirigirá a Manchester.

La obra buscaba un cuádruple frente:

A) Acabar con Feuerbach, Bauer, Szeliga y consortes.
B) Rematar el «verdadero socialismo» (Rheinische Jahrbücher, Grün).
C) Borrar de escena a Stirner.
D) Presentar una exposición positiva de la concepción materialista y dialéctica de la Historia.

Marx creía que no merecía la pena refutar a estos neohegelianos, incapaces de ir más allá de sí mismos y su panda. Pero Engels opinaba lo contrario, y por eso hubo de soportar el principal peso de la redacción, como atestiguan las cartas Marx-Engels-Weydemeyer y se desprende de un análisis estilístico del libro. El manuscrito, por otra parte, es de mano de Engels, salvo el prefacio, de mano de Marx, con algunas páginas de Moses Hess, al parecer, que volvió a copiar la parte más borrosa.

He aquí una carta de Engels a Marx del 19 de septiembre de 1844, antes de elaborar la *Ideología alemana:* «Probablemente habrás oído hablar, si es que aún no lo has leído, del libro de Stirner *El Unico y su propiedad.* El editor me lo ha enviado, y se lo he dejado a Hess en Colonia. El principio del noble Stirner (tú ya conoces a Schmidt, de Berlín, que ha publicado en la colección Buhl algo sobre los misterios de París) es el egoísmo de Bentham, desarrollado por una parte con más lógica y por otra con menos. Con más lógica, porque Stirner, en su calidad de ateo, coloca al individuo por encima de Dios, mientras que Bentham deja subsistir a Dios en una

nebulosa lejana, y porque, empinado sobre los hombros del idealismo alemán, es un idealista materialista y empírico, mientras que Bentham es simplemente empírico... Por estas cosas, la obra es importante, mucho más importante de lo que, por ejemplo, cree Hess. Debemos evitar mirarla de soslayo. Por el contrario, hemos de considerarla como la exacta expresión de todas las inexactitudes e insensateces actuales.»

Y el 20 de enero de 1845 añade el mismo Engels a Marx: «Por lo que respecta a Stirner, ahora comparto enteramente tu opinión. Cuando te escribí, me encontraba todavía fuertemente influido por la impresión que me produjo la lectura inmediata del libro. Pero tras haberlo cerrado y reflexionado más despacio, soy totalmente de tu opinión.» La opinión de Marx, por otra parte, era que no merecía la pena ser refutado. No le importaba dar el libro a «la crítica roedora de los ratones».

Sin embargo, la obra se realiza. Otros, como Weydemeyer, están convencidos de la necesidad de tal crítica, y así se lo hacen notar a Marx (16).

No podemos exponer aquí la refutación engelso-marxiana, y por otra parte tampoco es precisamente nuestra intención. El lector interesado podrá darse cuenta de ella leyendo el libro *La ideología alemana*. O, mejor dicho, no se dará cuenta si lee solamente este libro, porque su tono es francamente humorístico, tomándose a recuchufleta a Stirner y su egoísmo. Por eso es recomendable leer la *Ideología alemana* y luego, o antes, leer *El Unico y su propiedad*. Los fuegos se cruzan en ambas ocasiones, pero tal vez en plan de artificio, más que hiriendo en su carne al enemigo auténtico.

De todas formas, y puesto que la crítica marxista, con buen tino, se encamina a considerar a Stirner desde el punto de vista axiológico, y dado que tendremos ocasión de estudiar las críticas de Stirner al liberalismo humano (*El Unico y su propiedad* es un libro que no existiría si no existiesen sus enemigos Bauer y Feuerbach), y como por otra parte el liberalismo político «a secas» encuentra su culminación en el social, por todo ello la matización de la ética stirneriana nos puede servir como hilo conductor de toda la obra.

(16) Carta citada por F. MEHRING: *Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, F. Engels und F. Lasalle*, t. II, 1902, pág. 346.

Capítulo V

NADA HAY POR ENCIMA DE MI
(Mir geth nichts über mich!)

El punto de partida de todos los razonamientos de Max Stirner es un axioma que juzga evidente por principio y, como tal, indemostrable. Esta evidencia es para él objetiva y subjetiva: que yo soy un ente que se ama a sí mismo, de tal manera que los demás sólo existen en la medida en que se convierten en utilizables para mí. ¿Se trata de un principio universalmente admitido? Si no es así, la tarea que este alemán se propone es demostrar lo contrario a todas las gentes.

«Yo soy la nada, el vacío, pero la nada de la cual mi (1) yo creador lo crea todo» (2). No será la única vez que nos encontramos en la obra de Stirner planteamientos de algún modo sartrianos, o mejor en la obra de Sartre resonancias stirnerianas. En otro sentido también está cerca don Miguel de Unamuno cuando afirma: «Si yo soy esa nada soy el todo.» Se trata, por consiguiente, de una nada creadora, de un punto en que el ser y la nada parecen juntarse.

Pero este planteamiento existencialista va a tomar muy pronto un camino muy propio de Stirner: «Fuera de mí toda causa que no sea total y exclusivamente la mía» (3). No existiendo más causa que la mía, soy realmente el todo y no la nada; y si a su vez esto es cierto, entonces todo me está permitido. Comienza así la axiología de Stirner.

---

(1) Stirner escribe siempre con mayúscula las formas del pronombre personal de primera persona. Por comodidad, nosotros las escribimos, como es usual, con minúscula.

(2) *E*, pág. 5.

(3) *E*, pág. 5.

Por supuesto, si todo me está permitido, no hay por encima de mí ni normas ni morales de ninguna índole: «¿Lo bueno, lo malo? Yo soy mi propia causa y, por consiguiente, no soy bueno ni malo. Para mí, lo bueno y lo malo son palabras completamente exentas de sentido» (4). Esta afirmación, osada cual ninguna a poco que se medite sobre ella, va a dar al traste con cualquier convención o norma existente. Estamos ante una inversión total de los valores: «Mi causa no es lo verdadero, ni lo legal, ni lo libre, sino lo *mío*, lo *único*. Por esto mismo no admito nada por encima de mí» (5).

Esta concepción, sin embargo, desde un punto de vista práctico es bastante frecuente, a fuer de sinceros. Cuando no el vecino, yo mismo me comporto así. No hace falta caminar mucho para toparse con el egoísmo más exacerbado. Pero lo que Stirner va a aportar es un desarrollo teórico tan audaz, que al final refuerza brutalmente el *egoísmo empírico* que suele envolver a nuestra civilización.

Pues bien: de acuerdo con Lévy, hay que afirmar a tal efecto que, «partiendo de su concepción del yo único y libre, Stirner debía llegar al *amoralismo*. Si por una parte todo individuo es un ser absolutamente diferente de los otros, rebelde a toda definición y a toda clasificación, es evidentemente imposible juzgarle comparándole con un tipo preestablecido y apreciarle llevándole a una unidad fija. Medir a los individuos aplicándoles la misma ley moral es infligirles un suplicio análogo al que padecerían los enfermos del lecho de Procausto» (6).

La transmutación axiológica es fortísima. Cierto que los jóvenes hegelianos habían invertido los valores a su vez invertidos por Hegel. Incluso puede considerarse toda la historia de la filosofía como una historia de esta inversión de valores, donde nada hay constante, a no ser la misma continuada inversión. Pero Stirner ha ido más lejos que sus contemporáneos. Ni siquiera los anarquistas extremos, en su vertiente terrorista, fueron tan lejos: «Entre los

---

(4) *E*, pág. 5. Habría que remontarse a los sofistas para encontrar semejante actitud, si bien los sofistas serán mucho más moderados en extraer las conclusiones que este principio encierra. Probablemente nadie ha agotado el discurso como Stirner.

(5) *E*, pág. 5.

(6) LÉVY, A., *op. cit.*, págs. 55-56.

anarquistas reina un *código moral* rigurosísimo, y sus militantes están unidos por un lazo de solidaridad. Los mismos anarquistas "consagrados" al terrorismo creerán ciegamente en *valores superiores* y lucharán por motivos que *trascienden* sus intereses personales. El anarquismo revolucionario ha aportado a las formas de lucha social un temple heroico y desprendido que está en directa contradicción con los principios egoístas de Stirner» (7).

Nietzsche no iba a ser un innovador cuando, desde otros postulados, repita los mismos axiomas. Como se ha dicho, el «único» de Stirner es el hombre único, el superhombre nietzscheano capaz de acabar con sultanes, fantasmas, dioses y titiriteros. Y, sobre todo, con débiles: «*Das Lamentieren und Petitionieren zeigt eben nur Bettler.*» Lamentarse y pedir es cosa únicamente de mendigos (8).

En principio, el fundamento de esta transmutación se basa en una opción de fondo irracional: en un ateísmo indemostrable, en una indemostrada egoicidad radical y absoluta del hombre, en una insolidaridad sustancial inevidente. Sin embargo, y sobre este conjunto de principios se van a montar toda una serie de argumentaciones de apariencia *racional y crítica.*

Lo primero va a ser la crítica de la moral que distingue entre *medios y fines:* «Los robos de San Crispín en favor de los pobres son, según dicen, morales. ¿Fin moral y medios inmorales? ¿Por qué? ¿Acaso no se trataba de un asesinato el que perpetraban las guerrillas llevando a los enemigos del país al borde del precipicio y tiroteándoles a quemarropa ocultas tras los matorrales y la maleza?» (9). Cuando se dice que el fin justifica los medios *(der Zweck heiligt die Mittel)* hay que entender que ningún medio es en sí sagrado o profano, sino en relación con la Iglesia: es ella la que «justifica» *(heiligt)* los «medios» (10). No hay ni puede haber medios morales con fines inmorales, ni viceversa; no hay asesinatos morales y asesinatos inmorales. O todo asesinato es moral o todo asesinato es inmoral. El maquiavelismo es el principio moral que se oculta.

(7) SAÑA, H., *op. cit.*, pág. 92.
(8) *E*, pág. 59.
(9) *E*, pág. 54.
(10) *E*, pág. 99.

Pero antes de dar el paso final, la negación de todos y cada uno de los valores, Stirner ha de dar todavía una serie de pasos más. Tras la crítica de la dialéctica medios-fines va a asestar un golpe mortal a la equiparación moralidad-legalidad, de tan grande abolengo hegeliano y post-hegeliano: «Para vosotros, el bien no es más que la ley, la *moralidad (Sittlichkeit)* no es otra cosa que la *legalidad (Legalität)*. Vuestra moralidad debe resignarse a no ser más que una vana fachada de legalidad, una devoción falsa al cumplimiento de la ley, mucho más tiránica e irritante que la antigua. Esta no exigía sino la práctica exterior, pero vosotros pedís además la observancia interior. Así, finalmente, se completa y absolutiza la dominación de la ley: no soy yo quien vive, sino la ley quien vive en mí» (11).

Stirner, que ha comenzado negando la dialéctica medios-fines, y que ha roto la equipolencia moralidad-legalidad, va a manejar el principio de tercio excluso con la torpeza de un oso en su tercer ataque a la moral: si eres moral, malo; si eres inmoral, malo; y no pudiendo ser indiferente (12), en ambos casos malo. Para que nuestra vida sea como nos gusta, hemos de desterrar el principio del bien y del mal, de lo moral y lo inmoral, por ser, a juicio de Stirner, un residuo ancestral del maniqueísmo sobre el que se basa la existencia de la civilización occidental: «El hombre moral está necesariamente limitado en cuanto que no concibe más enemigo que lo inmoral *(Unsittlichen)*. Lo que no está bien está mal, y, por con-

---

(11) *E*, pág. 55.

(12) Lo indiferente, dice Stirner, y creemos que en este punto con plena razón, no existe como tal. Lo indiferente se sitúa siempre desde la perspectiva judicativa del bien o del mal, es decir, es indiferente para el bien o para mal, y, por lo tanto, bueno o malo. Lo indiferente, por lo tanto, no es un tercio, no es una alternativa nueva que se sitúe en el fiel de la balanza con dos extremos contrapuestos.

De todas formas, este ataque a lo indiferente (lo *adiáforon)* es tan viejo, por lo menos, como la civilización nacida en Grecia. Nadie confundiría lo supuestamente indiferente con lo *amoral*. De existir, lo indiferente sería una tercera categoría de lo moral (o de lo moral negativo, esto es, lo in-moral), pero lo a-moral (ni bueno, ni malo, ni indiferente) es propio de los animales llamados irracionales (cfr. nuestro trabajo *Hombre político, hombre moral*, Ediciones Zero, 1972). Para Stirner, el hombre es amoral, sin embargo, como vemos.

siguiente, es reprobable, censurable, odioso, etc. De este modo se muestra radicalmente incapacitado para comprender al egoísta» (13).

¿Por qué el que defiende la moral es ciego ante el egoísta? La respuesta no podía ser más clara: «La moralidad es incompatible con el egoísmo, porque no es a *mí*, sino al *hombre* abstracto al que concede realmente un valor» (14).

El cuarto ataque es tal vez el menos nuevo, el menos personal de Stirner, y viene a formularse así: lo moral es una invención de la burguesía (luego habrá una pléyade de literatos y filósofos que repitan esto, al punto de hacerse pesados). Lo que se llama moralidad no es algo distinto de los principios de la política burguesa, validada y legitimada *a posteriori* para acomodar axiológicamente su farisaica conciencia (15). Su comportamiento impuro acabará haciéndola desaparecer, esto es, haciéndola aparecer como moralidad «pura» al servicio de un Estado no menos «puro» (16). De este modo el ataque a la moral converge con el ataque dirigido al Estado: «El Estado considera su deber principal hacer crecer en ti todas las *buenas* ideas. Con ese fin te protegerá contra las *malas influencias*, reprimirá a los que *piensan mal*, ahogará sus discursos subversivos bajo las sanciones de la censura o de las leyes de prensa o bajo los muros de un calabozo. Además, escogerá como censores a gentes *de ideas firmes* y te someterá a la *influencia moralizadora* de quienes tienen *buenas ideas y bien intencionadas*. Cuando haya removido de ti las malas sugestiones, te volverá a abrir los oídos de par en par a las *sugestiones buenas*» (17).

Si hacemos un balance provisional de los cuatro ataques anotaremos una victoria en *mi* haber egoísta: todo es mío. Dado este resultado, se acabó la casuística. No hay dudas, no hay interferencias, no hay objeciones. Y no las hay por una razón: porque todo es ya mío; o, lo que es lo mismo, todo me está permitido: «¿Por qué estigmatizáis a esa viuda del oficial que, durante la retirada de Rusia, y habiendo perdido una pierna por una bala de

(13) *E*, pág. 59.
(14) *E*, pág. 196.
(15) *E*, pág. 61.
(16) *E*, pág. 61.
(17) *E*, pág. 115.

cañón, se quitó una liga, estranguló con ella a su hijo y luego se desangró al lado del cadáver? Pero vosotros decís: «¡Quién sabe los servicios que hubiera prestado este niño al mundo de haber vivido! ¡Qué egoísta la madre, que lo mató porque quería morir contenta y tranquila! Pues bien: esa historia tal vez conmueva todavía vuestro sentimentalismo, pero no sois capaces de sacar de ella nada más. Sea. En cuanto a mí, quiero mostrar con ese ejemplo que es mi satisfacción la que decide mis relaciones con los hombres, y que no hay acceso de humildad que pueda hacerme renunciar al poder de vida y de muerte» (18).

Cuando se exalta la omnipotencia, y eso lo saben bien los teólogos, entonces todo queda solucionado. Pero surgen nuevos problemas cuando creíamos ventilados los viejos. Y es que si yo soy omnipotente en el terreno de mis relaciones porque no hay ninguna moral por encima de mí, entonces ni siquiera para conmigo mismo tengo *deberes*. Yo no *debo* nada a nadie, no debo hacer nada por nadie, yo no me debo a nadie. Tampoco a mí: «Yo no tengo deberes con los demás, como no tengo deberes conmigo (por ejemplo, el deber de mi conservación, opuesto al suicidio)» (19).

¿No tengo entonces un norte, un rumbo que me ayude a transitar el sendero lleno de obstáculos? Sí, el egoísmo demostrado por la voluntad, el tanto-quieres-tanto-puedes-tanto-vales: «¿Qué deben ser los hombres? ¡Lo que puedan ser y nada más! ¿Y qué es aquello que pueden ser? Nada más que lo que pueden ser, es decir, de lo que tienen el poder o la fuerza de hacer» (20).

Fuera del egoísmo no hay salvación, y todas las verdades se reducen a la sacrosanta de *mi* egoísmo: «Las verdades son frases, expresiones, palabras; unidas las unas a las otras, enhebradas de extremo a extremo y ordenadas en línea, esas palabras forman la lógica, la ciencia, la filosofía» (21). «La verdad es una cosa muerta, una letra, una

(18) *E*, pág. 357.
(19) *Ibidem*.
(20) *E*, pág. 369.
(21) *E*, págs. 390-91. Puede apreciarse uno de los peligros de la omnipotencia de que antes se hablaba, es decir, el irracionalismo, el alogicismo, el acientifismo; en una palabra, la exaltación de un principio coherente y lógicamente sistematizado—el egoísmo—, pero sin base racional y con unas derivaciones suprarracionales.

palabra, un material que yo puedo emplear» (22). «La verdad es para mí lo que la mundanidad es para los cristianos: vana y frívola. Su valor no se encuentra en sí misma, sino en mí. Para sí carece de valor alguno» (23).

Sólo tiene la verdad un valor para mí que soy como Dios, es decir, que soy realmente Dios: «Se dice de Dios: los nombres no te nombran. Eso es igualmente justo para mí; ningún *concepto* podría pensarme, nada de lo que se considera mi esencia me agota, no son más que nombres. Se dice, además, de Dios que es perfecto y que no tiene ninguna vocación, no tiene que tender hacia la perfección. También esto es válido en mi caso.» No cabría una expresión más exacta de esta antropoteología.

Por otra parte, y si es verdad que soy Dios, entonces mi potencia y mi acto pueden y deben coincidir. Si no actualizo mis potencias egoicas, entonces no soy un Dios en acto. Esto significa que tengo que estar actualizando continuamente mi egoicidad, pues por los efectos se conocen las sustancias: «Yo soy el propietario de mi poder, y lo soy cuando me sé único. En el único, el poseedor vuelve a la nada creadora de que ha salido. Todo ser superior a mí, sea Dios o sea el hombre, se debilita ante el sentimiento de mi unicidad y palidece al sol de esa conciencia.» Como empezamos afirmando, en el único que soy yo el todo creador y la nada creada coinciden, soy una *natura creata nec creans*, como diría Escoto Eriúgena.

Yo creo todo lo que puedo crear. Soy el criterio. Para la crítica auténtica, real, verdadera, la egoísta, el criterio soy yo (24).

Pero no magnifiquemos. Stirner no quiere nunca dar ilusión de un poder que no tiene. Por desgracia, el hombre es limitado, perece y se avejenta. Esto tiene una consecuencia: «Si yo baso mi causa en mí, el único, ella reposa sobre su creador efímero y perecedero que se devora a sí mismo, y yo puedo decir: he basado mi causa en nada» (25).

Lógico: si soy el ser en donde todo y nada coinciden, he basado mi causa en el todo, pero en un todo que es una nada. Valiente también, y desde luego este razona-

(22) *E*, pág. 398.
(23) *E*, pág. 399.
(24) *E*, pág. 400.
(25) *E*, pág. 412.

miento no le será ajeno a Sartre. En todo caso, no conocemos otro reto semejante ni tan consecuente desde sus principios. El nihilismo más descarnado se convierte así en el holismo más parmenidiano.

Desde estas dimensiones, *bueno y malo van a desaparecer:* «¡Todos somos perfectos, y no hay sobre la tierra un solo hombre malo o pecador! ¡No existe ningún pecador, no existe ningún egoísmo pecaminoso!» (26). Stirner acaba de curarse en salud, a fin de que nadie le llame malo. Ni a él ni al mismísimo Nerón: «Sólo a los ojos del hombre *bueno* parece Nerón un hombre *malo;* sin embargo, a mis ojos Nerón no es más que un obseso, lo mismo que los que se consideran buenos» (27). También Nerón fue un obseso del bien y del mal, pero es que en su época había que elegir entre ambos polos: «Nerón no fue peor de lo que exigía la época, una época en donde sólo se podía ser una de dos: o bueno o malo» (28). La diferencia que existe entre Stirner y Nerón es ésta: mientras que Nerón vivía todavía en una época dominada por las tinieblas del bien y del mal, de Ormuz y Arimán, una época que por ello puede considerarse prehistórica, Stirner abre la nueva historia. La verdadera historia, el grado cero del hombre, empieza con el *amoralismo* de la persona, situándose más allá de morales positivas o negativas. En su virtud, «es preciso saber romper la fe y hasta el juramento si uno quiere determinarse a sí mismo, en lugar de dejarse determinar por consideraciones morales» (29).

Historietas de antaño son la bondad, el amor, la solidaridad. Esas reminiscencias de una etapa, la metafísica, han de ser definitivamente marginadas de la historia de la humanidad: «Todas las tentativas basadas en el principio del amor, que tienen por objeto el alivio de las clases miserables, han de fracasar» (30). Desde luego, parece que Stirner estuviera presente en el fracaso contemporáneo por armonizar una paz perpetua entre los pueblos, y que captara el egoísmo y la insolidaridad de las naciones, trasposición simple de cuanto acaece a escala individual en-

(26) *E*, pág. 405.
(27) *E*, pág. 57.
(28) *E*, pág. 58.
(29) *E*, pág. 261.
(30) *E*, pág. 287.

tre las criaturas humanas. ¿Quién será capaz, si vive en este planeta, de arrojar su desprecio sobre Stirner? ¿O no será más bien al contrario? ¿No es más franco y directo el brutal sentido veritativo de cuanto Stirner afirma?

A juicio de Stirner, sólo el egoísmo es fiel a sus raíces biológicas. Pero podíamos preguntar: ¿no es esta otra nueva moral sin moral, la del egoísta, donde es bueno el egoísta y es malo el altruista? Tal vez, dirá Stirner. Pero no olvide usted nunca que se trata tan sólo de *mi* moral, válida exclusivamente y en esa medida atingente únicamente a mi persona. Sólo en esa medida me afecta, porque solamente en esa medida existe. De donde que mi egoísmo es el mío, no es un principio normativo y coligante, no se trata de una entidad suprapersonal y vindicativa. Mi obligación egoísta es mía. Si los otros tienen también este código moral, allá ellos. Ellos sabrán lo que hacen.

Mas ni siquiera en mi caso privado y válido sólo para mí puedo imponerme a mí mismo como principio el axioma egoístico, porque entonces sí se convertiría en una moral, en un ser superior a mí, que me arrebata mi egoicidad y que me oprime por la fuerza de su norma. Por lo tanto, hemos de afirmar que el código lo utilizo, lo pongo a mi servicio, aunque para ello tenga que ser fiel a principios no-egoístas (aparentemente) otras veces, aunque yo mismo me contradiga. Sobrevivir es tarea difícil, y hay que hacer muchas piruetas en la cuerda floja.

Un solo mandamiento quisiera Stirner: que cada cual agote su egoísmo como pueda y que no se descuide, porque yo mismo le puedo sorprender y hacer mío. Si esto es un código, helo aquí. En este sentido, nos encontramos a la intemperie: cerca del *egoísmo puro*, cerca del *nihilismo absoluto*.

Pero no se eche esto en olvido: Stirner no considera apenado esta perspectiva. ¿Por qué? ¡No existe el mal, no existe el bien! Es la única perspectiva posible. ¿Que no es muy bonita? Tal vez para los débiles, responde Stirner. Pero para los fuertes, para los poderosos, para los expoliadores, para los vencedores, para ellos el mundo se abre generoso, sostenido por la depredación y la conquista. ¿Y los vencidos? *Vae victis!*

Pero ¿cómo es posible, puede preguntar alguien, que este hombre no se diera cuenta de que hay acciones abnegadas, altruistas, generosas, que no sabrían ser enmarca-

das en esta imagen de todos contra todos? Stirner niega que haya alguna perspectiva fuera de la que él pinta, y hasta lo que otros juzgan más altruista no es sino un reflejo falso de lo que es verdadero, es decir, un encubrimiento del egoísmo debajo de una piel de cordero, en un mundo donde todo son lobos: «¡Cuánta riqueza, decís, posee el niño en su sonrisa, en sus gestos, en su voz, en el solo hecho de que existe! ¿Sois capaces de resistir a su deseo? Madre, ¿no le ofreces tu seno? Padre, ¿no te privas de muchas cosas para que nada le falte? El os obliga, y por eso mismo es el real poseedor de cuanto vosotros creéis vuestro. Si yo tengo adhesión a tu persona, tu existencia tiene para mí ya un valor; si no tengo necesidad más que de una de tus facultades, es tu complacencia o tu asistencia la que tiene un precio a mis ojos. Y ésa es la que yo compro» (31).

(31) *E*, pág. 294.

Capítulo VI

TU ERES «MI» OBJETO, Y POR ELLO MI PROPIEDAD
(Mir bist Du mein *Gegenstand, und darum mein Eigentum)*

Veamos ahora más de cerca en qué consiste el egoísmo de ese código moral (1).

A los ojos de los jóvenes hegelianos, el egoísmo era malo. Feuerbach, en la *Esencia del cristianismo,* oponía el amor humano al egoísmo de las religiones monoteístas. Moses Hess y Karl Harx denuncian el egoísmo de la sociedad burguesa. Bruno Bauer reprocha a la masa el entregarse a trabajos egoístas. Solamente Max Stirner va a darse a la apología del egoísmo: «Cualquiera que sea el punto de vista desde el que se me *acuse* de egoísmo, tal acusación me será hecha por no servir a algún otro al que según decís yo debería servir antes que a mí mismo y al que yo debería considerar más importante que al resto; en resumen, un algo en donde habría de buscar mi verdadera salvación, algo sagrado. Por muy humano que fuere ese algo "sagrado" en cuestión, eso no le quitaría nada de su carácter sacral; a lo más le convierte en lo sacro terrenal, lo sacro divino que ha resultado ser lo sacro humano» (2).

Así, pues, quien reprocha egoísmo al que se atreve a proclamar su *non serviam* está demostrando que jamás dejará su estatuto de esclavo. Ni Dios a quien servir existe ni existe hombre-Dios a quien deba servirse, ese Dios-hombre de Feuerbach al que ataca de continuo Stirner (3), por ser la versión moderna del clásico y envejecido teísmo. Stirner no se cansa de afirmar, y monótonamente en

(1) Cfr. Horn, E.: *Max Stirners ethischer Egoismus,* Berlín, 1907.
(2) *E,* págs. 38-39.
(3) *E,* págs. 50-51.

toda su obra, que si no hay Dios, si yo soy lo único importante y no el hombre en abstracto que no es nada, entonces ¿no es lógico que yo sea egoísta, y mostrenco el que se me reproche mi egoísmo a ultranza?

Inmediatamente unida a esta cuestión nos topamos con esta otra: ¿Qué significa el altar de lo sagrado? ¿Qué relación existe entre lo sacral y lo egoísta?: «Lo sagrado existe solamente para el egoísta que no se confiesa tal, el *egoísta involuntario*, aquel que fuera de sí mismo no puede considerarse a sí mismo como ser supremo, aunque creyendo servir a un ser supremo no sirva más que a sí mismo, y creyendo conocer a un ser supremo sólo se conoce a sí mismo. Es, en resumen, el egoísta que quisiera no serlo, que se humilla y combate su egoísmo, pero que no se humilla más que para ser ensalzado, es decir, justamente para satisfacer su egoísmo» (4). Stirner a este involuntario desconocedor de su poder le recomienda entonces no mirar atrás: «Tú mismo eres superior a ti mismo; no sólo para satisfacer tu egoísmo, sino también para ser ensalzado» (5); «Tú mismo eres un ser superior a ti, tú que te superas a ti mismo. Como egoísta involuntario, ignoras que tú eres el que es superior a ti, es decir, que no eres meramente una criatura, sino, a su vez, tu creador» (6).

Las citas podrían multiplicarse al infinito. La culpa no es, a juicio de Stirner, solamente privativa del individuo, sino también, y tal vez sobre todo, en virtud del determinismo social e ideológico, de la sociedad y de su cultura: «Siglos de cultura han oscurecido a vuestros ojos vuestra significación y os han hecho caer en la creencia de que no sois egoístas, de que vuestra vocación es la de ser idealistas, buenas gentes. Fuera con toda esa morralla! No busquéis en la abnegación una libertad que os despoja de vosotros mismos; buscaos, al contrario, a vosotros mismos, haceos egoístas y que cada uno de vosotros se convierta en un *yo omnipotente*. Dicho más claramente: conoceos a vosotros mismos, no reconozcáis realmente más que lo que sois y abandonad vuestros esfuerzos hipócritas, porque durante siglos habéis sido *egoístas dormidos* autoengañados, cuya demencia os hace heautentimorúme-

(4) *E*, pág. 39.
(5) *Ibidem*.
(6) *Ibidem*.

nos, verdugos de vosotros mismos» (7). Bella cita, que nos recuerda al clásico *Erwache Deutschland* (¡Despierta, Alemania!) de los filósofos posthegelianos. No es de extrañar que mientras Fichte, Schelling y epígonos se dedicaban a construir una filosofía absoluta, sin fisuras, y por ello en materia política hermética y cesaropapista-autoritaria, Stirner, Nietzsche y otros se dediquen a derruirla armados de piquetas aceradas. Frente al culto de los valores establecidos, la fruición personal; frente al testaferro de la tradición, el becerro de oro de la egoicidad. *Extrema se tangunt.*

Los extremos se tocan. ¿Y no es esa tangencia lo que causa la contradicción de un egoísmo absoluto? O dicho de un modo menos sibilino: ¿no es ésta una moral tan absoluta como la anterior a que viene a reemplazar, sólo que de signo contrario? Esta pregunta ya la habíamos formulado, y permanece en pie, pletórica de incitación.

En realidad, dice Stirner, los egoístas involuntarios se han metamorfoseado, pero no han desaparecido en la historia. Si se quiere extirpar este cripticismo moral no hay sino atacar las meta-metamorfosis que conocen un «meta» (un más allá) indefinido. He aquí la tarea crítica: «Si atacáis a tal o cual vieja verdad tradicional (el milagro, el ilimitado derecho divino, etc.), los más ilustrados aplauden, mientras los viejos creyentes gimotean. Pero si atacáis a la verdad misma, inmediatamente hacen todos causa común con él. Verdad, moralidad, derecho, son y seguirán siendo sagrados. Cuanto de censurable hay en el cristianismo, dicen los más liberales, sólo existe porque se ha introducido en él furtivamente no siendo cristiano; el cristianismo ha de quedar así por encima de toda discusión, cual base inmutable e inamovible. Cierto que ya no está el herético expuesto a las persecuciones de otrora, pero ahora la persecución se dirige contra el herético que roza la moral pura. La piedad ha sufrido desde hace un siglo tantos asaltos, tan frecuentemente ha oído reprochar a su sobrehumana esencia el ser simplemente inhumana, que no dan ganas de atacarla. Pero incluso cuando se han presentado adversarios para combatirla, ha sido siempre en nombre de la moral misma. Así Proudhon no vacila en

(7) *E*, pág. 181.

decir que los hombres están destinados a vivir sin religión, pero la moral es eterna e inmutable» (8).

Pese a todo, Max Stirner, ¿no postulas tú la moral solipsista y nihilizadora de tu egoísmo como alternativa «buena» o «correcta»? Ya sabemos que te importa poco el resto, que escribes porque te depara fruición. No quieres dar consejos. Tal vez no te entendemos si consideramos tales escritos como un reto moralizador que nos lanzas y debemos recoger presto. Ves en nuestras observaciones resabios de la malformación cultural que en todo cree advertir moral. Al hombre formado axiológicamente, sin embargo, tu egoísmo le parece otro alegato moral, de otro signo e incluso más respetable que los alegatos seudofraternos. Pero alegato moral. Alegato de *tu* moral, claro. Tú niegas tener por encima de ti una moral, afirmas incluso que puedes hacer del egoísmo un instrumento a tu servicio. Tú dices estar por encima de todo código. Pero ¿no es, a su vez, este *código-tú-mismo* un código del cual a partir de ahora es ya imposible prescindir, el cual ya no se puede evitar, por encima del cual nada hay, sin el cual es imposible entender tus bélicos postulados?

Stirner probablemente respondería a esta objeción como ya lo hizo en otras ocasiones: todas vuestras críticas se pueden resumir en el instinto de conservación que se aferra a lo conocido, temeroso de perder pie en la vida que, sin embargo, alienta ante nosotros como egoísmo. La liberación vendrá por renuncia a todo eso que creemos tener. Creemos pecar contra la lógica moral y contra su primer principio, el del desinterés. Por eso ponemos objeciones a la totalidad del egoísmo. Pero no. ¡Fuera con todo eso! El Mammon de la tierra y el Dios del cielo exigen casi el mismo exacto grado de autorrenuncia (9).

No os dejéis engañar nunca, dice Stirner: no existe sobre la faz de la tierra ningún tipo de desinterés ni puede haberlo jamás. Con su habitual sarcasmo afirma Stirner que, siendo el altruismo un artículo de moda *(Modeartikel)* del mundo civilizado, cuesta demasiado caro y es siempre de mala clase (10). Y, dentro de su línea burlesca, anota: «¿Por qué no es casualidad el hecho de que

(8) *E*, págs. 50-51.
(9) *E*, pág. 64.
(10) *E*, pág. 65.

el desinterés pulule allí donde reina la posesión de cosas?» (11). Desde luego, la pregunta no está lanzada ni más ni menos que a quemarropa, y puede alcanzar en el vientre a muchas sociedades «generosas» de donantes satisfechos, que gozan con sus dádivas envueltas en lujosas pieles. Pero ¿da en el verdadero blanco? ¿No hay generosidad desinteresada y limpia? ¿No hay generosidad *buena*, ni mala incluso?

Así lo cree Stirner: «Quien descubre una verdad importante sabe que puede ser útil a los demás mortales. Pero como ocultarla cuidadosamente no va a producirle un gran goce, entonces la da a conocer y la comparte con los otros hombres. Pero no por amor a los demás, sino únicamente por mí mismo, porque el problema le atraía y la oscuridad y el error no le habrían dado tregua de no haber resuelto el enigma y deshecho el caos del mejor modo posible. Trabaja, por consiguiente, para sí mismo, para satisfacer su deseo, y el hecho de que su obra resulte útil a los demás y a la posteridad no impide el carácter egoísta de su trabajo... ¿Y no es más egoísta hacer de su obra el pedestal sobre el que uno se expresa y expone a los ojos del mundo, que le sirve a uno de ostentación para todo tipo de posibilidades, antes de permanecer disimulado detrás de dicha obra?» (12).

Hay quien, rivalizando en egoísmo y refinamiento, diría que es más egoísta saber uno el secreto y ver patinar a los demás en la ignorancia... De todos modos, Stirner niega cualquier acto desinteresado. A sus ojos no hay nada bueno o desinteresado ni malo o interesado. Lo egoísta está a la base de estas falsas derivaciones. El egoismo no es bueno ni malo, es lo que es: egoísmo. «A la frase Dios se ha hecho hombre hay que añadir esta otra frase: el hombre se ha hecho yo... En tanto me busco como hombre abstracto yo no puedo encontrar mi yo concreto» (13). Eso es lo único que proporciona satisfación, y no el parloteado altruismo: «Se habla de altruismo. ¡Como si la recompensa no estuviese en la fruición misma que produce una buena (así llamada) acción!» (14).

Pero aún hay más. Incluso si se apela al desinterés, no

(11) *E*, pág. 66.
(12) *E*, págs. 154-56.
(13) *E*, págs. 152-54.
(14) *E*, pág. 182.

se le puede ver más que como la expresión de una cobardía congénita y desarrollada en nuestra civilización: «El egoísmo, el interés personal han de decidir, y no el principio del amor, la caridad sentimental, la indulgencia, la benevolencia, la equidad, la justicia (porque la justicia también es un fenómeno de amor, un producto del amor). El amor no conoce más que el sacrificio, exige la abnegación. Pero ¿por qué sacrificar nada, por qué privarse de alguna cosa? Esto ni siquiera lo piensa el egoísta, porque es fuerte; por el contrario, dice simplemente: aquello de lo que tengo necesidad me es preciso y lo tendré» (15).

En estas condiciones, mi *egoísmo* tiene que ser *solitario*, dado que un egoísmo compartido no es un egoísmo: «Yo pregunto: ¿Cómo podéis ser verdaderamente únicos si existe en vosotros la menor huella de dependencia, la menor cosa que no sea vosotros y nada más que vosotros? ¡Mientras permanezcáis encadenados unos a otros no podréis hablar de vosotros en singular, en tanto os una un lazo seguís siendo un plural. Doce de vosotros formáis una docena, mil formáis un pueblo, y algunos millones, la humanidad» (16).

Ego sum qui sum. Y soy el insolidario por excelencia. Mi relación contigo es asunto mío, tú eres un objeto. No te hagas ilusiones moralizadoras: «Yo no quiero reconocer ni respetar nada en ti: ni al propietario, ni al mendigo, ni al hombre. Yo te utilizo» (17). Y de tal manera creo en la antonomasia de mi insolidaridad, que debo invertir totalmente la célebre frase *nihil humani a me alienum puto* (no me es indiferente nada humano) para decir: todo lo humano me es indiferente, contigo nada tengo en común: «Si quieres, desde el punto de vista que fuere, tener algo privado o ser algo particular, si pretendes para ti mismo ventajas de que los demás carecen, y si quieres conquistar un derecho que no es en modo alguno uno de esos derechos generales de la humanidad, entonces te llaman egoísta. Pues bien: yo no pretendo tener ni ser nada particular que me haga privilegiado con respecto a los demás, no quiero beneficiarme a sus expensas de ninguna ventaja. Y ello porque yo no soy como los demás ni me

(15) *E*, pág. 285.
(16) *E*, pág. 148.
(17) *E*, pág. 153.

mido por el mismo patrón de los demás, de modo que no quiero favores del derecho de los demás. Yo quiero ser todo lo que puedo ser, tener todo lo que puedo tener. ¿Que los otros tengan algo parecido o sean algo semejante? Ellos sabrán lo que hacen. No podrán tener lo que yo tengo ni ser lo que yo soy. Yo no les hago ninguna distorsión, del mismo modo que no se la hago a las rocas por el hecho de tener sobre ellas el "privilegio" del movimiento. Si ellas pudieran, se moverían igual que yo» (18).

Hic Rodhus, hic salta! Quizás sea éste el parágrafo más definitivo y medular de la obra stirneriana. Los demás humanos, el género humano y hasta el otro hombre concreto, todos ellos son para mí tan distantes como una piedra. Puedo pasar por delante de los demás, del mismo modo que puedo pisar una roca. Si todavía no me he atrevido a hacerlo no es por bondad, sino por impotencia. No quiero privilegios. ¿Por qué no? Porque privilegiar sería dar ley privada distinta de las leyes públicas válidas para todos. Pero si comenzamos por decir que el otro no es para mí una persona, entonces no hay un público, y al no existir éste no puede haber ley pública alguna, ni con respecto a ella, inexistente, podría hablarse de privilegio o de privatización de lo genérico. Lo expresa Stirner sin restricciones mentales, ni máculas, ni reservas: «¿Tengo yo el derecho por mí o contra mí? Nadie sino yo mismo puede ser juez de ello» (19).

Yo soy quien encarna mi derecho, y todo lo demás se acabó; mi derecho es a su vez lo que yo puedo hacer por mí: «Tienes el derecho de ser lo que tú tienes y quieres poder ser. Solamente a partir de mí deriva todo derecho y brota toda justicia. Tengo el derecho de hacerlo todo, en tanto que tengo el poder para ello. Tengo el derecho de derribar a Jesús, Jehová, Dios, etc., si puedo; si no puedo, esos dioses quedarán en pie, fuertes ante mí, con su derecho y su poder. El temor a Dios acentuará mi impotencia. Yo seguiré sus mandamientos y creeré andar rectamente en tanto obre en todo de acuerdo con su derecho: así son esos guardafronteras rusos que se creen en el derecho de derribar a tiros a los fugitivos sospechosos desde el momento en que los asesinan en nombre de una

(18) *E*, págs. 152-53.
(19) *E*, pág. 205.

"autoridad superior", es decir, conforme al derecho. Yo, por el contrario, me doy el derecho de matar desde el momento en que no me prohíbo a mí mismo el homicidio y no retrocedo ante él con horror juzgándolo contrario al derecho» (20).

Para Stirner, su modo de obrar no es bueno ni malo, y además es coherente si se compara con el código moral basado en los polos bueno-malo usados con incoherencia. Coherencia equivale a fuerza, claro: «*Nich mein* Recht, *sondern* Mich *wahre Ich gegen ihn*» (21). No hay derecho, hay yo fuerte.

Tampoco hay derechos innatos, lo único nato es mi yo (22). El yo es siempre a posteriori, hacedor y hecho por su fuerza.

Mucho menos hay un derecho natural común a todos los pueblos, pues ningún pueblo existe como tal, sino una serie de «yo» personales e intransferibles, incapaces de amoldarse en una praxis jurídica comunitaria (23).

Mis relaciones con el otro son mi derecho. Pero esas relaciones operan por vía destitutiva y bélica. El otro es un obstáculo en mi camino, un enemigo. No conozco distancia mayor de Stirner que la filosofía personalista del amor del francés Maurice Nédoncelle: entre el crudo mensaje stirneriano y el etéreo optimismo de Nédoncelle se mueve la filosofía de las relaciones interpersonales (24). Stirner es el antihéroe, el «malo». Dado que el otro no me importa, yo no puedo entablar con él ningún diálogo amistoso, ni siquiera el diálogo de la amistad interesada.

Ni siquiera el yo de Fichte es un yo como le quiere Stirner: «Cuando Fichte dice que el yo es todo, parece estar en perfecta armonía con mi teoría. Pero el yo no sólo es todo, sino que también destruye todo. Solamente el yo que se aniquila a sí mismo, el yo finito, es realmente yo. Fichte habla de un yo absoluto, en tanto que yo hablo de mi yo finito» (25). «*Über der Pforte unserer Zeit steht nicht jenes apollinische* Erkene Dich selbst, *sondern*

---

(20) *E*, pág. 208.
(21) *E*, pág. 208.
(22) *E*, págs. 210-11.
(23) *E*, pág. 212.
(24) Díaz, C.: *Dos opciones ante el tú: Stirner y Nédoncelle*, Revista, Madrid, 1974.
(25) *E*, pág. 199.

verwerte Dich!» (26) (Sobre el umbral de nuestra era no está ya escrito aquel apolíneo *conócete a ti mismo,* sino valórate a ti mismo).

Vamos a ver si no quedan dudas: «Cuando me encuentro con el mundo, y al mundo le encuentro siempre, yo lo consumo para aplacar el hambre de mi egoísmo. Tú no eres para mí más que un alimento; de igual modo, tú también me consumes y me haces servir para tu uso. No hay entre nosotros más que una relación, la de utilidad, de provecho, de interés. No nos debemos nada el uno al otro. Si para hacerte sonreír me acerco a ti con cara alegre, es porque tengo interés en tu sonrisa y porque el rostro está al servicio de mi deseo» (27).

Parece que estamos rozando verdaderamente el límite del solipsismo monadológico, de *un yo que soy yo sin mis circunstancias.* Decir yo y decir mundo es una pura tautología, porque todo se reduce y resuelve en el seno del yo. Frente al panlogismo hegeliano, Stirner invierte patas arriba el Epíritu Absoluto de Hegel en favor de un no menos absoluto Yo absoluto. Pero, como apuntábamos, no un yo trascendental a lo Fichte, muy por las vías de la metafísica hegeliana, sino un yo absoluto, empírico y solitario: «Yo me doy cuenta de que la sal da un mejor sabor a mis alimentos, así es que no dejo de usarla; reconozco en el pescado un alimento que me conviene y lo como; he descubierto en ti el don de amenizar e iluminar mi vida y he hecho de ti mi compañero. Pudiera ser también que yo estudiase en la sal la cristalización, en el pescado la animalidad y en ti la humanidad, pero tú no eres jamás, a mis ojos, más que lo que realmente eres para mí, es decir, mi objeto, y, en tanto que mi objeto, mi propiedad» (28).

Stirner murió solo, vivió solo. Fiel a su lógica. ¿Es esta lógica más o menos altruista que la altruista?

El reproche inmediato que se hace a Stirner desde una lógica no-stirneriana es el que sigue: si todos fuésemos

---

(26) *E,* pág. 353. He aquí resonancias luego nietzscheanas (lo apolíneo, etc.). Sobre ésta, sobre el paralelismo entre el fracaso de la vida de Stirner y el fracaso de la de Nietzsche, sobre muchos aspectos se han montado comparaciones frecuentes entre Stirner y Nietzsche.

(27) *E,* pág. 331.

(28) *E,* pág. 135.

stirnerianos no podría haber existido Stirner. Pues veamos entonces qué es lo que contesta Stirner desde Stirner: «Se me reprocha que si cada cual hiciese lo que le diese la gana todo andaría patas arriba. Pero ¿quién os dice que cada uno podría hacerlo todo? ¡Defendeos y no se os hará nada! Quien quiera quebrar vuestra voluntad es vuestro enemigo; tratadlo como tal» (29).

Pero no. No imitéis al Unico, que es inimitable. Por otra parte, sería una contradicción el recomendar normativas válidas para todos: «Y ahora, si quisiera ironizar, podría, con un mohín de ortodoxia ,exhortaros a no hacer lo que contraríe mi desarrollo individual, mi espontaneidad y mi personalidad creadoras. No doy ese consejo, porque si lo siguieseis vosotros seríais cándidos y yo sería estafado. No os pido absolutamente nada, porque a poco que os pida seríais siempre autores de leyes autoritarias; lo seríais y debéis serlo, porque un cuervo no sabe cantar y un ladrón no puede vivir sin robar. Me dirigiré más bien a quienes quieren ser egoístas y les preguntaré qué les parece más egoísta, si recibir vuestras leyes y respetar las existentes o darse a la insubordinación y la desobediencia total» (30).

No hay término medio: o vencedores o vencidos. Pero ¡ay de los vencidos! «El egoísmo dice: pon la mano sobre aquello que necesitas y tómalo. Es la declaración de guera de todos contra todos. Sólo yo soy juez de lo que quiero tener. Decís, en verdad, que esto no es nuevo y que siempre lo han hecho los egoístas. Pues bien: poco importa que la cosa no sea nueva si solamente a partir de hoy se toma conciencia de ella» (31). De semejante modo, «la práctica egoísta consiste en no considerar a los demás ni como propietarios ni como indigentes o trabajadores, sino en ver en ellos una parte de vuestra riqueza, objetos que os puedan servir» (32). Y este es el resultado: «Nadie es mi semejante, pero semejante a todos los demás seres el hombre es para mí una propiedad. En vano se me dice que yo debo ser hombre con el prójimo (Bruno BAUER: *La cuestión judía)* y que debo respetar a mi prójimo. Nadie es para mí un objeto de respeto; mi prójimo, como

(29) *E*, pág. 215.
(30) *E*, pág. 216.
(31) *E*, pág. 286.
(32) *E*, pág. 295.

todos los demás seres, es un objeto por el cual tengo o no simpatía, que me interesa o no, que utilizo o no. Si puede serme útil, consiento en entenderme con él ,en asociarme con él para que ese acuerdo aumente así mi fuerza, para que nuestras potencias reunidas produzcan más de lo que una de ellas podría producir aisladamente. Pero yo no veo en esa unión otra cosa que la multiplicación de mi fuerza y sólo la considero como mi fuerza multiplicada. En ese sentido, me asocio» (33).

El pan-egotismo stirneriano se condensa en determinados puntos (fuertes) y se relaja en otros (débiles): «El individuo cuyo *instinto egoísta (egoistische Trieb)* no es bastante fuerte, se somete: concierta el matrimonio que satisface las pretensiones de su familia, escoge una carrera en armonía con su posición, etc.; en suma, "hace honor a su familia". Si, por el contrario, la sangre egoísta hierve con bastante ardor en sus venas, prefiere convertirse en el *criminal* de su familia y sustraerse a sus leyes» (34).

El instinto egoísta está en abierta contradicción con el instinto gregario o familiar, al decir de Stirner. Esta afirmación, que se ve desmentida por todas las orientaciones antropológicas, desde la anarquista de Kropotkin a la comunista de Marx, parece algo débil en varios puntos:

a) El instinto egoísta sería algo innato frente a la afirmación anterior de que no hay nada innato en el hombre hecha por Stirner.

b) Este instinto egoísta tanático es irreconciliable con la asociación y la sociabilidad natural, lo que es muy discutible desde el punto de vista histórico.

c) El instinto egoísta no debería estar en contradicción con el *factum* de la socialización del niño y posteriormente del adulto, según explica la psicología genética.

Sin embargo, Stirner prefiere permanecer fiel a sus postulados, que si no son muy originales, sí son férreamente coherentes consigo mismos: «Supongamos—dice Stirner—que el egoísta haya roto los lazos familiares y encontrado en el Estado un protector contra el espíritu de familia gravemente ofendido. ¿A qué llega? A formar parte de una nueva *sociedad* en que su egoísmo va a encontrar los mismos lazos, las mismas redes que aquellos

(33) *E*, pág. 349.
(34) *E*, pág. 242.

que acaba de soslayar. El Estado también es una sociedad y no una asociación, es la extensión de la familia *(padre* del pueblo, *madre* patria, *hijos* del pueblo)» (35).

Una pregunta que podría asaltar la mente del opositor de Stirner sería: si es el egoísmo lo único que parece existir, ¿por qué empeñarse en una palinodia del egoísta? ¿Para qué escribir libros como *El Unico y su propiedad?* Si no quiero convencer a nadie, ¿a qué santo fatigar con la lectura de la argumentación anti-altruista? Una vez más Stirner responde tras haber previsto la objeción, o tal vez tras haberse preparado un maniqueo dócil: «Escribo porque quiero dar existencia en el mundo a las ideas que son *mis* ideas. Si previese que esas ideas habrían de arrebataros la paz y el reposo, si en esas ideas que siembro viese los gérmenes de ideas sangrientas y una causa de ruina para muchas generaciones, no por eso dejaría de esparcirlas. Haced de ellas cuanto queráis, haced cuanto podáis: todo eso es asunto vuestro y de ello no me preocupo. No es por amor a vosotros ni por amor a la verdad por lo que me expreso» (36). ¿Entonces?: «Canto porque tengo necesidad de oídos» (37).

Stirner escribe porque, como Unamuno, quiere dar vida a sus figuras y personajes. Del uso que hagan los demás, allá cada cual. Cuanto me proporciona placer es digno del egoísmo. Es así que escribir mis ideas para que éstas dominen el mundo me produce placer, luego escribo.

En realidad, eso de que a Stirner no le interesa convencer a los demás no es muy exacto. Convencer es útil si con ello se puede aumentar el propio poder: «Yo encontraré siempre bastantes compañeros que se unan a mí, sin prestar juramento a mi bandera» (38). Es muy importante comprender bien que no se trata de una unión motivada por la obtención de un bien común, sino de una unión de egoístas que entran en unidad de composición porque se saben suficientemente fuertes como para no ser fagocitados por los otros y lo suficientemente débiles como para necesitar la unión momentánea. La meta es aumentar a costa de la unión de todos los unidos mi po-

(35) *E*, pág. 245.
(36) *E*, pág. 331.
(37) *Ibidem.*
(38) *E*, pág. 261.

der personal, que ha de serle arrebatado a los débiles, a los desunidos, a los altruistas aparentes.

Ahora bien: llevada la unión a su límite, ¿no acabará en una auténtica biofagia, una fiesta de la devoración entre vivientes?

Stirner encuentra también una respuesta, como si previera cualquier posible objeción, como si hubiese hecho —como la hizo—su obra en diálogo: «Al entrar en vuestro partido y en vuestros círculos yo concluyo con vosotros una *alianza,* que durará tanto tiempo como vuestro partido y yo persigamos el mismo objeto. Pero si todavía hoy me uno a su programa, mañana quizá ya no podré hacerlo y le seré *infiel.* El partido no tiene para mí nada que me *ligue,* nada obligatorio. Por eso no lo respeto. Si deja de agradarme, me vuelvo contra él» (39).

La asociación de egoístas no tiene principios «morales» basados sobre la fidelidad o las declaraciones comunitarias de matiz abstracto: se concreta en mi egoísmo. Los demás se unen a mí por su egoísmo, y yo hago lo mismo. ¿Praxis de la infidelidad, moral de signo cambiado? Una vez más: egoísmo «amoral», ajeno a la fidelidad o la infidelidad.

Bien se ve que a Stirner no le agrada la democracia ni el luego de las democracias formales o los estados de derecho: «Los miembros de todo partido que atiende a su existencia y a su conservación tienen tanta menos libertad o, más exactamente, tanta menos personalidad, y carecen tanto más de egoísmo, cuanto más completamente se someten a todas las exigencias de ese partido. La independencia del partido implica la dependencia de sus miembros» (40). Poco le gustaban a Lenin estas apreciaciones...

Pero para establecer alianzas hay que ser *fuertes, es decir, propietarios:* «Si los hombres llegan a perder el respeto de la propiedad, cada individuo tendrá una propiedad, lo mismo que todos los esclavos se hacen hombres libres desde que dejan de respetar en su señor a un señor. Entonces podrán concluirse alianzas entre individuos, *asociaciones (Vereine)* egoístas, que tendrán por efecto multiplicar los medios de acción de cada cual y

(39) *E,* pág. 262.
(40) *E,* pág. 277.

afirmar su propiedad, sin cesar amenazada» (41). Al final esta asociación se convierte en asociación de ricos en pugna, de poderosos en liza.

Ni la misma propiedad está al margen de la lucha egoísta. No hay para Stirner una entente cordial entre los más poderosos, no hay reparto de áreas comerciales, la lucha va a ser a tumba abierta, y por eso precisamente «yo soy propietario, pero la propiedad no es sagrada» (42). En realidad, y bajo la apariencia de cordialidad entre los grandes de la economía, la lucha sigue siendo a muerte, y no hay muerte porque implicaría exterminio total. Una vez más, Stirner es el reflejo limpio—es decir, sin afeites—de los bajos fondos «morales» de nuestro gangsterismo aparentemente bondadoso.

Quedamos, pues, en que nada es sagrado en nuestra *Verein* o asociación. ¿Cómo entonces podría subsistir? Justamente por lo que decíamos: por miedo, por equilibrio inestable: «Quien posee es rico, pero sólo en tanto los demás no lo sean» (43). Desde luego, Bakunin está a cien leguas de aquí. La versión popular de esta afirmación stirneriana sería «En el país de los ciegos, el tuerto es el rey». Son los tuertos los que tiran a dar en el ojo sano. Este terror del terror hace surgir el equilibrio inestable al que nos tiene acostumbrado eso que Hegel llamaba nuestra «plegaria matutina», la lectura de los periódicos.

Hasta el día en que un tuerto se imponga a los ciegos. Entonces nimbará su frente el *superesse Divinitatis*, por cuanto nadie ha sido capaz de vencerle. Y así sucesivamente. Se cuelan aquí los residuos hegelianos del *List der Vernunft* (la astucia de la razón, la astucia del logos, la astucia de la historia). Es éste un mundo para astutos: «La cuestión de la propiedad no es, como creo haber demostrado, tan sencilla de resolver como se imaginan los socialistas e incluso los comunistas. No será resuelta más que por la guerra de todos contra todos. Los pobres no llegarán a ser libres y propietarios más que cuando se insurreccionen, se subleven, se eleven. Les déis lo que les déis, querrán siempre más, porque no quieren nada menos que la supresión de todo don» (44).

(41) *E*, pág. 287.
(42) *E*, pág. 287.
(43) *E*, pág. 293.
(44) *E*, pág. 288.

Podrá reprochársele a Stirner lo que se quiera, pero no conformismo. Una y otra vez espolea a abandonar el espíritu de humildad, de humillación, de austeridad, de cristianismo, de esclavismo. Para él, todos estos adjetivos son rigurosamente sinonímicos. He aquí otro paralelismo con la obra de Federico Nietzsche y con la de algunos sofistas.

Pues bien: la *Verein* nos va a hacer más egoístas, vamos a disfrutar más en ella, va a hacer de nosotros más propietarios, nos va a dar la *facultas utendi, fruendi et abutendi* (facultad de usar, gozar, abusar), ya que no puede hablarse de derecho, por cuanto el único derecho es el mío, y yo mismo estoy por encima de él: «Es de desear que nos unamos para los trabajos humanos, a fin de que no absorban ya todo nuestro tiempo y nuestros esfuerzos como lo hacían bajo el régimen de la competencia» (45).

De acuerdo: no quedemos absorbidos por la *Verein*, pero ¿aboliremos entonces el régimen de competencia?: «Abolir el régimen de la competencia no quiere decir favorecer el régimen de la corporación. He aquí la diferencia: en la *corporación*, el hacer el pan, etc., es cosa de los agremiados; bajo la *competencia* lo sería de quienes desean competir; en la *asociación (Verein)* es cosa de quienes tienen necesidad de pan y, por consiguiente, la mía, la vuestra» (46). De nuevo, con el manifiesto programático por delante: no me uno por altruismo, me uno por necesidades, por egoísmo. No me gusta competir, lo hago porque necesito comer, y comer lo mejor, cada vez más. No me uno corporativamente porque sea un ser sociable. Me uno, y eso es cosa mía, egoísta.

Naturalmente hay que unirse para vacar, para holgar, para gozar *(utor, fruor, fungor, abutor,* la perfecta facultad de ser propietario). Por el botín: «Un ansia infatigable de botín no nos deja respirar y detenernos en un goce apacible. No conocemos la alegría de poseer» (47). Un botín disfrutado: he ahí, se queja Stirner con un gesto de

---

(45) *E*, pág. 298.
(46) *E*, pág. 306.
(47) *E*, pág. 297. Esta axiología materialista suele ir acompañando curiosamente a los movimientos nihilizadores, que no son tales en estas circunstancias. Stirner tiene, sin embargo, a nuestro juicio, la honradez de no lanzar doloridas proclamas teóricas falsas: desde un principio afirma su incontenible hedonismo egoísta.

inocencia, lo que se nos reprocha. ¿Quién nos lo reprocha? Los que no saben disfrutar de la vida, los ascetas del cristianismo o afines, para quienes, sigue Stirner, el mundo es un *substine et abstine*, renuncia y abstención. Stirner quiere un materialismo de las costumbres. También, añade, molesta este materialismo al comunismo, que trata de frenarle «divulgando la creencia de que los bienes humanos no exigen tanto trabajo y que, en una organización juiciosa, pueden obtenerse sin el gran gasto de tiempo y de energías al parecer imprescindibles hasta el presente. Pero ¿para quién hay que ganar tiempo? ¿Por qué tiene el hombre necesidad de más tiempo que el preciso para reanimar sus fuerzas, agotadas por el trabajo? Aquí el comunismo se calla. ¿Por qué? Pues bien: *¡para gozar de sí mismos como únicos*, después de haber hecho su parte como hombre!» (48).

Unirse para el *bon vivre*. ¿Sólo eso? ¿Es eso todo?: «Y hasta podemos sostener con nuestro propio pecunio a los achacosos, los enfermos y los ancianos para que la miseria no nos los arrebate. Si queremos que vivan debemos comprar la satisfacción de ese deseo. Digo bien: que la *compremos;* no pienso de ningún modo en una miserable limosna. Su vida es también su propiedad, incluso para quienes no pueden trabajar; y si queremos (no importa por qué razón) que no nos priven de esa vida que les pertenece, no hay otro medio de obtener ese resultado que comprándolo. ¡Sólo que nada de regalos! ¡Guardad los vuestros y no los esperéis ya de nosotros!» (49).

¿No son éstos restos de un altruismo contradictorio con los principios implacablemente lógicos que hemos venido exponiendo? Oigamos lo que nos dice el mismo Stirner: «¿Acaso he de interesarme activamente por la persona del otro? Lejos de eso, yo puedo sacrificarle con alegría innumerables goces, puedo imponerme privaciones innúmeras para aumentar sus placeres y puedo exponer mi vida por él sin que me sea incluso muy querido. Para mí es un placer y una felicidad el espectáculo de su felicidad y su placer. Pero no me sacrifico a él, permanezco egoísta y gozo de él» (50).

---

(48) *E*, págs. 298-99.
(49) *E*, pág. 301.
(50) *E*, pág. 323.

Hago el bien porque disfruto a veces viendo feliz al otro cuando me da la gana. Pero el bien lo hago yo, su salvador, su dueño y señor. No por él, sino para afianzar mi dominio y porque me gusta. Sea como fuere, el caso es que Stirner gusta de adoptar la airada pose de *enfant terrible*, baladronea para asustar. Pero su corazón (y de esto no da razones satisfactorias) disfruta redimiendo al cautivo, aunque sea comprándolo, aunque sea para hacerle de nuevo mi esclavo. En todo caso, aun dentro de los principios de Stirner parece tener cabida la «compra de amor», cosa que en nuestra sociedad burguesa y capitalista se va haciendo hasta imposible por momentos, pese a sus infinitas y farisaicas proclamas teóricas.

De todos modos, «yo también—dice Stirner—amo a los hombres, no sólo a alguno, sino a cada uno de ellos. Pero los amo con la conciencia de mi egoísmo; los amo porque el amor *me* hace dichoso; amo porque me es natural y agradable amar. Eso sí: no conozco obligación de amar. Tengo *simpatía* por todo ser sensible; lo que le aflige me aflige y lo que le alivia me alivia; yo sería capaz de matarle, pero nunca de martirizarle... Pero mi simpatía prueba simplemente que el sentimiento de los que sienten es el *mío*, mi propiedad» (51). Frente al egoísta, «vosotros amáis al hombre, y eso os sirve de razón para torturar al individuo, al egoísta. Vuestro amor al Hombre os convierte en verdugo de los hombres» (52).

Repitamos que dentro de la lucha de todos contra todos cabe mi egoísmo de amor: «Cuando yo veo sufrir a quien amo, sufro con él y no tengo reposo mientras no haya intentado todo por consolarlo y distraerlo. Cuando yo le veo alegre, me alegro de su alegría. No se sigue de ahí que sea el mismo objeto el que produce su pena o su alegría y el que despierta en mí los mismos sentimientos; eso es, sobre todo, evidente cuando se trata del dolor corporal que yo no siento como él; su muela es lo que le lastima, y lo que a mí me duele es su dolor. Y porque yo no puedo soportar ese pliegue doloroso sobre la frente amada y, por consiguiente, en mi interés, es por lo que borro ese dolor con un beso. Si yo no te amase, podrías fruncir

(51) *E*, pág. 324.
(52) *E*, pág. 325.

el entrecejo tanto como quisieras, sin conmoverme; yo *no quiero disipar más que mi pesar*» (53).

El egoísmo reduplicativo de antes se matiza así de *ego-altruismo*. Pero no magnifiquemos tampoco haciendo de Stirner una monja de clausura. Las cosas son como son, y Stirner es buen reflejo de la vitaminizada y crematística sociedad alemana: «*Vom Gelde hängt Glück und Unglück ab*» (54). *Del dinero depende la felicidad y la infelicidad.*

En estas circunstancias, irrita a Stirner el amor por obligación, social, familiar, etc.: «Del amor, tal como es natural al hombre sentirlo, la civilización ha hecho un mandamiento. En cuanto tal, el amor pertenece al Hombre abstracto, no a mí... Preciso es, por consiguiente, que yo reivindique el amor para mí y lo sustraiga del poder del Hombre» (55). Nada puede borrar de la escala de mis preferencias el amor primigenio: el amor a mí mismo. No cabe otra opción a Stirner: «¿Hay alguna persona o cosa a la que yo no ame y que tenga por su parte el derecho de ser amada por mí? ¿Qué es antes, mi amor o su derecho? Los parientes, los amigos, el pueblo, la patria, la ciudad natal, todos ellos, mis semejantes en general (mis «hermanos») pretenden tener derecho a mi amor y lo reclaman imperiosamente. Lo consideran como *su propiedad*, y a mí, si no respeto esa propiedad, me consideran como un ladrón que les quita lo que les pertenece. Yo debo amar. Pero si el amor es un mandamiento y una ley, preciso es que se me instruya y se me forme para él, y que se me castigue si llego a infringirlo. Se ejercerá, pues, sobre mí para llevarme a amar la más enérgica *influencia moral posible*. Se supone que se puede excitar e inducir a los hombres al amor como a las otras pasiones, por ejemplo, al odio. El odio se transmite de generación en generación; cabe odiarse únicamente porque los antepasados de los unos eran güelfos y los de los otros gibelinos. Pero el amor no es un mandato. Como todos los demás sentimientos, es *mi propiedad*. Conseguid, es decir, *comprad* mi propiedad y yo os la cederé. Yo no tengo que amar una religión, una patria, una familia, etc., que no saben

(53) *E*, pág. 325.
(54) *E*, pág. 305. En este sentido le caricaturiza Marx: «*Sankt Sancho, der auch Max heisst...*» (*Deutsche Ideologie*, pág. 437).
(55) *E*, pág. 323.

conquistar mi amor; vendo mi ternura al precio que me place» (56).

Nos encontramos ante una brillante defensa de la mismidad personal frente a las afirmaciones hegelianas donde el individuo desaparece en el seno del todo. Con razón pueden notarse aquí acentos «existencialistas». Pero este romántico do de pecho existencial se esfuma cuando Stirner recupera su carpeta de contable alemana y, con la fría implacabilidad de los balances numéricos, afirma: «*Die Liebe des Egoisten quillt aus dem Eigennutz, flutet im Bette des Eigennutzes und mündet wieder in den Eigennutz*» (57). Recuerda que eres polvo monetario, interesado, *egoísta*, y que al polvo monetario, mercantilizado y egoísta has de volver. Que así no sea.

Pero Stirner quiere que así sea. Erre que erre: «Si yo he dicho *amo al mundo*, puedo con igual exactitud añadir ahora: «Yo no lo amo, porque yo lo aniquilo, lo liquido. No me limito a experimentar por los hombres más que un solo e invariante sentimiento; doy libre curso a todos aquellos de que soy capaz. ¿Por qué no he de declararlo crudamente? Sí. *Yo exploto al mundo y a sus hombres.* Puedo así amar con toda mi alma y dejar arder en mi corazón el fuego devorador de la pasión, sin tomar, sin embargo, al ser amado por otra cosa que por el *alimento* de mi pasión, un alimento que la aviva sin saciarla jamás. Todos los cuidados de que yo le rodeo no se dirigen más que al objeto de mi amor, más que a aquel de quien mi amor tiene necesidad, al "bien amado". ¡Cuán indiferente me sería el ser amado si no existiera mi amor! Es mi amor el que me hace gozar a mí» (58).

La dialéctica amor-egoísmo se nos ha entrecruzado como un meteoro fugaz dentro del tratamiento de la *Verein*. El mismo Stirner trata fugazmente el amor, que dentro de sus planteamientos es un engorroso problema, de cuya solución no siempre salen bien parados los libros de contabilidad del egoísta al modelo Stirner.

Algo ha quedado, sin embargo, claro: mi egoísmo me hace insolidario. Mi *Verein* es retórica más que real. Los mismos egoístas expondrían muy poco en ella. Y, en cual-

(56) *E.* págs. 325-26.
(57) *E.* pág. 328.
(58) *E.* pág. 330.

quier caso, yo la trascendería: «El poder del individuo no se hace permanente sino cuando a su poder se une el poder de otros individuos. La ilusión consiste en creer que ya no pueden retirar su poder a quienes lo han otorgado. Aquí reaparece el mismo fenómeno del divorcio entre el poder y yo» (59). «Una sociedad a la que me adhiero me quita, sí, ciertas libertades, pero al cambio me asegura otras. Yo defenderé en ella celosamente mi libertad» (60).

Stirner es el asocial por antonomasia, lo cual viene a ser una consecuencia en extremo lógica de la cerrazón egoística en que se desenvuelven sus proclamas teóricas. Como Nietzsche, hábil distorsionador de las etimologías (sólo que en honor a la verdad en el caso de Nietzsche con una belleza literaria más profunda), va a demostrarnos Stirner que la sociedad tiene por origen el régimen carcelario, y que, por lo tanto, hay que tratar de evadirse de tan molesto régimen en la medida en que se pueda y se tenga conciencia de ello: «La palabra sociedad *(Gesellschaft)* tiene por etimología la palabra sala *(Saal)*. Cuando en una sala hay varias personas reunidas, esas personas están en sociedad, pero no constituyen la sociedad; constituyen, cuando más, una sociedad de salón... La sociedad no es más que la ocupación en común de una sala; las estatuas de una sala de museo están en sociedad, están agrupadas. Lo mismo ocurre en una sociedad o comunidad de prisioneros que padecen una misma prisión... La prisión, como la sala, crea una sociedad de prisioneros que padecen una misma prisión... La prisión, como la sala, crea una sociedad, una cooperación, una comunidad (comunidad de trabajo, por ejemplo), pero no unas relaciones, una reciprocidad ni una asociación. Por el contrario, toda asociación entre individuos nacida a la sombra de la prisión lleva en sí el germen peligroso de un *complot*, y esta semilla de rebelión puede, si las circunstancias son favorables, germinar y dar frutos» (61).

Sociedad es sala, sala es cárcel, ergo... Pero también cárcel es complot de rebelión, sociedad es cárcel, luego...

No deja de ser curiosa la interpretación que hace Stirner del indiscutible *factum* natural que supone el que he-

(59) *E*, pág. 307.
(60) *E*, pág. 204.
(61) *E*, págs. 239-241, 246, etc.

mos nacido en una sociedad y en una familia, por amplio o restringido que sea el sentido de ambos términos. Frente a las corrientes filosóficas—por ejemplo, y de un modo muy completo, la fenomenología—que afirman que el hombre aumenta su sociabilidad en la medida en que fortalece su personalidad, Stirner retuerce estas afirmaciones para aseverar lo contrario: nacemos desgraciadamente en esa sala-cárcel-comunidad, pero luego el que es hábil se va desgajando de ella para ser socio de una *Verein* egoísta: «El estado primitivo del hombre no es el aislamiento o la soledad, sino la sociedad. Al comienzo de nuestra existencia nos encontramos ya estrechamente unidos a nuestra madre, puesto que aun antes de respirar participamos de su vida. Cuando después abrimos los ojos a la luz es para reposar aún sobre el seno de un ser humano que nos mecerá en sus rodillas, que guiará nuestros primeros pasos y nos encadenará a su persona por los mil lazos del amor. La sociedad es nuestro *estado de naturaleza.* Por eso la unión que al principio ha sido tan íntima se relaja poco a poco. El niño prefiere las relaciones que ha establecido con *sus* semejantes a la sociedad en que no ha entrado pese a nacer en ella. Y así, *la asociación es la disolución de la sociedad,* aunque una asociación puede degenerar en una sociedad, como un pensamiento puede degenerar en una idea fija. Cuando una asociación se ha cristalizado en sociedad, cesa de ser una asociación, no es más que la inmovilidad, la fijación, está muerto, es el cadáver de la asociación, es decir, la sociedad. El partido proporciona un ejemplo análogo de esta cristalización» (62).

No son más importantes los ecos roussonianos que los sartrianos. Es sorprendente la presencia en Sartre (aunque en éste por motivos distintos) de estas afirmaciones stirnerianas. Para Sartre, como es sabido, el colectivo es un conjunto de hombres, pero un conjunto inerte, «seriado», cuya agrupación consiste en co-existir, etc. Tampoco los ataques hechos por Sartre a la cabeza rectora del partido tienen otra procedencia. Sólo que las derivaciones de la obra a partir de aquí son muy desemejantes. Sartre busca precisamente un colectivo abierto y unido por una praxis común, mientras que Stirner quiere una *Verein* de las características ya examinadas.

(62) *E*, pág. 342.

También en lo que sigue está muy densificada la relación Stirner-Sartre: «Hay una distancia grande entre una sociedad que no limita más que mi *libertad* y una sociedad que limita mi *individualidad*. La primera es una *unión*, una asociación, un acuerdo. Pero lo que amenaza la individualidad es un poder para sí mismo y por encima de mí, una potencia que no es inaccesible, que yo, ciertamente, puedo admirar, honrar, espetar, adorar, pero que no puedo nunca ni dominar ni aprovechar, porque ante ella me resigno y abdico. La sociedad está fundada sobre mi resignación, mi cobardía, todo eso que llaman humildad» (63).

En realidad, Stirner, que no es nada tonto, sabe muy bien que «con respecto a la libertad no hay diferencia esencial entre el Estado y la asociación. Lo mismo que el Estado no es compatible con una libertad ilimitada, la asociación no puede nacer y subsistir si no restringe algunas formas de libertad» (64).

Claro está que lo que a mí me interesa es que mi *Verein* restrinja, a ser posible, las libertades de los demás antes que la mía. Stirner no está dispuesto a «hacer ningún sacrificio, ni el más mínimo, por la comunidad. Si me asocio será única y exclusivamente por mi propio interés» (65). Sin embargo, y ésta es una ventaja de la asociación con respecto a las comunidades habituales, «la asociación proporciona mayor libertad y podrá considerarse como una *nueva libertad*. Uno escapa, en efecto, a la violencia inseparable de la vida en el Estado o la sociedad; sin embargo, las restricciones a la libertad y los obstáculos a la voluntad no faltarán. Porque el objeto de la asociación no es precisamente la libertad, sacrificada a la individualidad, sino esta misma individualidad. Por relación a ella, la diferencia es grande entre el Estado y la asociación. El Estado es el enemigo, el asesino de la individualidad, el modo de ahogarla; sin embargo, la asociación es su hija y su auxiliar» (66). Más concretamente dicho por nuestro autor: «En la asociación, tú tienes todo tu poder, toda tu riqueza y te haces valer en ella. En la sociedad, por el contrario, tú y tu actividad sois

(63) *E*, pág. 344.
(64) *Ibidem*.
(65) *E*, pág. 350.
(66) *E*, pág. 345.

utilizados. En la primera, tú vives como un egoísta, mientras que en la segunda tú vives como un hombre, es decir, religiosamente, trabajas en la viña del señor» (67).

Pero yo quiero ser un egoísta y no un hombre. «Yo soy y sigo siendo para mí más que el Estado, más que la Iglesia, más que Dios, más que todo y más que nada. Y, por consiguiente, del mismo modo, también infinitamente más que la asociación» (68).

Pero, a pesar de esta afirmación, yo no podré nunca llegar a mi identidad, a mi autoconciencia recognoscitiva, si no quito de en medio la sociedad en que vivo, a fin de que florezca la asociación, es decir, primordialmente a fin de que yo florezca: «No se espere destruir de arriba abajo la religión y todo lo que implica hasta tanto no se haya desechado previamente la sociedad» (69).

---

(67) *E*, pág. 350.
(68) *E*, pág. 345.
(69) *E*, pág. 347.

Capítulo VII

TODO LO SAGRADO ES UNA TRABA, UNA CADENA
(Alles Heilige ist ein Band, eine Fessel)

Hasta aquí hemos examinado las tesis éticas de Max Stirner (que en realidad, a juicio de éste, son metaéticas, porque no están delimitadas por el discurso bueno-malo). Sin embargo, y puesto que estas categorías (éticas o metaéticas) del discurso stirneriano no pueden quedar en ningún momento al margen de la sociedad, el Estado, la cultura y la civilización en que se desarrollan, cumple ahora examinar estos ingredientes éticopolíticos (metaéticos-metapolíticos) a fin de completar el coherente discurso lógico que constituye el sistema de nuestro pensador.

Lo que más molesta e irrita a Stirner es el servilismo y su par correspondiente, el espíritu jerárquico. En tanto haya jerarquía no desaparecerá lo sagrado, ni las cadenas podrán ser abandonadas, ni el egoísmo (que es el origen *a quo* y el término *ad quem* de dicho discurso) podrá ser gozado: «El poder no puede cesar más que al sentir. Pero el poder de los pensamientos y de las ideas, la dominación de las teorías y de los principios, el imperio del Espíritu, en una palabra, la *jerarquía*, durará tanto tiempo como los sacerdotes tengan la palabra, los sacerdotes, es decir, los teólogos, los filósofos, los hombres de Estado, los filisteos, los liberales, los maestros de escuela, los criados, los padres, los hijos, los esposos, Proudhon, Jorge Sand, Bluntschil, etc.» (1).

No queda títere con cabeza, porque para Stirner todo es jerarquía, la vertical, la horizontal y hasta la inclinada: padres, esposos, hijos, reyes, siervos, todo está interrela-

(1) *E*, pág. 393.

cionado, y en la medida en que esa relación se da no cabe mi egoísmo, esto es, se impide el triunfo de lo único. Por eso *todo lo que no es egoísmo es jerarquía.*

Por lo tanto, no sólo es jerárquica la realidad, sino también el pensamiento, el espíritu que no me respeta: «Jerarquía es dominación del pensamiento, dominación del espíritu. Hasta hoy hemos sido jerárquicos, oprimidos por quienes se apoyan en pensamientos. Los pensamientos vienen siendo algo sagrado» (2).

También el hombre abstracto, producto de la lógica y no de la voluntad auténtica, que es la mía, viene a ser un espectro jerárquico, elevado por encima de mí: «El hombre convertido en ser supremo será objeto de la misma veneración que Dios, ser supremo de la religión: ambos exigen de nosotros temor y respeto» (3).

Asimismo el delirio de pureza es una jerarquía: «En la medida en que la filosofía se convierte en pura, en puro pensamiento, opera en consecuencia como la más cruel tiranía, el más alto despotismo y barbarie» (4). Si el hombre se deja denominar filósofo es porque está dominado por ese obsesivo purismo de la idea, por las abstracciones mentales que le convierten en *der beklemmendste Spuk*, el fantasma más obstinado (5).

Lo que no soy yo es religión y, por lo tanto, religación a otro, es decir, jerarquía. Toda política, toda idea política, todo partido, toda ideología se convierte desde que nace en jerarquía que exalta un sujeto transpersonal y sagrado: «El liberalismo es una religión porque me separa de mi esencia y la coloca por encima de mí, porque eleva al hombre como la religión eleva a su Dios, a su Idolo, porque convierte lo mío en un más allá y hace de mis atributos, de mi propiedad, algo extraño a mí, es decir, una esencia; en suma, el liberalismo es una religión porque me somete al hombre y su vocación» (6).

Toda procaz y obstinada declaración de principios es jerarquía, pues me llevan más allá de mí mismo, y yo no tengo más allá que mi poder y mi propiedad. Por eso los

---

(2) *E*, pág. 97.
(3) *E*, pág. 202.
(4) *E*, pág. 80.
(5) *Ibidem.*
(6) *E*, pág. 192.

derechos del hombre son jerarquía: «*Das Menschenrecht!*» (¡A mí con derechos del hombre!) (7).

Estamos viendo que el término «jerarquía» es tan amplio como estrecho es el ámbito de mi yo. Hay, pues, dos categorías cósmicas: la una es el yo y la otra es el no-yo, es decir, la jerarquía y sus derivados. Alguien ha visto en esto una visión remozada de Fichte y, por tanto, del maniqueísmo axiológico bueno (es decir, mío) y malo (o sea, no mío).

Nada, pues, de *grandes ideas*, de grandes corazones, todo ello es enemigo del yo, adulterante de la voluntad de poder mía (8). Stirner, Nietzsche de nuevo.

Pero ¿no es el Unico una gran idea, como pueden ser las grandes ideas combatidas? ¿Resistiría en este punto Stirner una retorsión de los propios argumentos, montados a su vez sobre la retorsión de los ajenos? Un buen escéptico, de la escuela académica, se habría callado para evitar ser refutado. Pero Stirner no se calla y contraataca: Acaba ya tus monsergas abstractas, la mía es mi monserga y es tan grande como yo. Para tapar la boca de su oponente, no falta la blasfemia: «*Verdaue die Hostie und Du bist sie los!*» (9).

Habéis ignorado, dice Stirner, vuestra propia voluntad, hasta vuestra noluntad. Creéis haber dado muerte a Dios para convertir al Hombre abstracto en el Dios único, al que habéis regalado de nuevo su trono en los cielos en que le habéis sito. Dios ha tenido que abandonar su corona, pero no para vosotros mismos, sino para ese fantasma abstracto que es el hombre en virtud del cual se comportan unánimemente vuestras acciones. Pero «¿cómo podéis creer que el Hombre-Dios haya muerto mientras que en El, además del Dios, no haya muerto el Hombre?» (10). Teólogo, como Hegel, de la muerte de Dios, asesino de la vida del Hombre, más allá de Feuerbach, Stirner va a convertirse en el creador del minúsculo hombre que soy yo, Kaspar Schmidt, aspirante a propietario para que mis propiedades se conviertan en mis circun-stancias físicas y concretas, propiedad privada.

«No te basta ser libre—nos machaca una y otra vez—,

(7) *E*, pág. 199.
(8) *E*, pág. 82.
(9) *E*, pág. 106.
(10) *E*, pág. 171.

debes ser propietario» (11). Aunque sea de una lechería. Dadme una lechería como punto de apoyo y levantaré el mundo, sería el nuevo principio arquimediano de Max Stirner: «Yo aseguro mi libertad contra el mundo, en la medida en que me apropio el mundo, cualquiera que sea, por otra parte, el medio que emplee para conquistarlo y hacerlo mío: persuasión, ruego, orden, categoría o aun hipocresía, engaño, etc. Los medios que utilizo no los dirijo más que a lo que soy. Si soy débil, no dispondré más que de medios débiles, que, sin embargo, bastan para hacerse superior a cierta parte del mundo. Así, el dolor, la duplicidad y la mentira parecen peores de lo que son. ¿Quién rehusaría engañar a su opresor y sortear la ley? ¿Quién no tomaría bien deprisa un aire de cándida lealtad, cuando encuentra a los guardias, para ocultar alguna ilegalidad que acaba de cometer, etc.? Quien no lo hace y se deja violentar es un cobarde. Yo siento que mi libertad está rebajada cuando no puede imponer mi voluntad a otro (ya carezca de voluntad, como una roca, ya la tenga, como un gobierno, un individuo, etc.), pero sería renegar de mi individualidad abandonarme yo mismo a otro, ceder, doblegarme, renunciar por sumisión y resignación.

Abandonar un modo de actuar inconcluyente o un mal camino no es someter mi libertad. Yo rodeo una roca que cierra mi camino hasta que tengo suficiente pólvora para destruirla. Si no puedo coger la luna, ¿debe convertirse por ello en algo sagrado, ser para mí una Astarté? ¡Si yo pudiera al menos asirte no vacilaría, y si encontrase un modo de llegar hasta ti no me darías miedo! ¡Eres la inaccesible! Pero dejarás de serlo el día en que yo haya conquistado el poder necesario para alcanzarte. Ese día serás mía. No me inclino ante ti: ¡ya verás cuando llegue mi hora!

Así es como siempre han obrado los hombres fuertes. Los sometidos habían puesto bien alto el poder de su señor, y, postrados, exigían de todos la adoración... «Los sometidos graznan, pero acabarán por callarse, impotentes siempre» (12).

¿Qué piensa Stirner de la explotación de los ricos con respecto a los pobres? De lo dicho hasta el presente la so-

(11) *E*, pág. 120.
(12) *E*, págs. 182-84.

lución parece bien clara: «Se hace gran ruido con la injusticia secular de los ricos con respecto a los pobres. ¡Como si fuera culpa de los ricos que existan pobres, y no fueran también los pobres culpables de que existan los ricos! ¿Qué diferencia existe entre ellos sino la que separa la potencia de la impotencia, la capacidad de la incapacidad? ¿Qué crimen han cometido los ricos?... ¿Queréis acaso que los ricos repartan lo que tienen con los pobres? ¿Queréis que los ricos supriman la miseria? No me hagáis reír. ¿Hay alguno entre vosotros que, de ser rico, consintiera en repartir? Y si lo hiciera, ¿no estaría loco? ¿Por qué razón habrían de autodespojarse y sacrificarse los ricos?» (13).

A nosotros nos parece un engendro este aserto de Max Stirner. Pero al menos, de nuevo, tiene la valentía de poner en evidencia no sólo lo que piensan los ricos—que razonan literalmente como Stirner, sólo que en virtud de una moral «inmaculada»—, sino también, y lo que es más importante, de poner al descubierto el espíritu pedigüeño de muchos que, no teniendo propiedad hoy, mañana se convertirían en los plutócratas que afirmaran: «Duro con el obrero.» Y hay más: esta frase de Stirner debe servir, como dice Plechanov en la cita que reproducimos en la introducción de este libro, para espolear la voluntad del vencido, para no esperar regalos y para luchar por poder hacer mejor las cosas.

¿Pues cómo habrían de proceder los pobres a juicio de Stirner? He aquí la respuesta: «A ver, señor rico: dígame, por favor, cuál es su fortuna.» «Pues yo tengo una hacienda de mil fanegas.» «Pues mire usted, yo soy su criado de labranza y de ahora en adelante no labraré ya su campo más que al precio de un escudo por día.» «Pues vete, que entonces cogeré otro labrador en tu lugar.» «Hace usted muy bien, pero no encontrará usted ninguno; le advierto que nosotros, los trabajadores del campo, ya no hincamos la hazada más que en las condiicones que le he dicho, y si se presenta uno que pide menos, ¡que tenga cuidado!» (14). Así la respuesta.

No es que Stirner busque un socialismo, una lucha de clases, un solidarismo de los ricos o de los pobres. Busca

(13) *E*, pág. 301.
(14) *Ibídem*.

su propio egoísmo, y a tal efecto debe darse la solidaridad de los que quieren algo *para sí*. ¡Voluntad de poder! *Vor allem, einen leibhaftigen Gegner!* (¡Ante todo, un rival de carne y hueso!) (15). En este punto las resonancias nietzscheanas van a ser mucho mayores, como casi en todos los puntos, que con el anarquismo al que suele adscribirse a Stirner. Mientras éste afirma que «mi libertad no llega a ser completa más que cuando es mi *poder*» (16), no el poder de todos, ni el tuyo, sino el mío—«¿Aspiras a la libertad? ¡Loco! Ten fuerza y tu libertad vendrá por sí sola. Quien tiene fuerza está por encima de las leyes»—(17), Bakunin afirma esta otra frase de signo totalmente contrario: «Yo no soy verdaderamente libre más que a través de la libertad de los otros, de manera que cuanto más numerosas sean las personas libres que me rodean, y más profunda y amplia su libertad, más lo será la mía. Es, al contrario, la esclavitud de los hombres lo que pone una barrera a mi libertad» (18).

Pero ¿es la libertad algo que se conquista o algo que se da? A juicio de Stirner, el egoísta siempre conquista su libertad, y no cede un palmo de ella, porque está montada sobre la esclavitud de los demás, a los que previamente hemos encadenado a nuestra rueda: «Si os dan la libertad pese a todo es porque son bribones que dan más de lo que tienen. No os dan nada de lo que les pertenece, sino una mercancía robada; os dan vuestra propia libertad, la libertad que habríais podido tomar vosotros mismos. Y si os la dan no es más que para evitar que la toméis y para que además no podáis pedir cuentas a los ladrones. Astutos, ellos saben bien que una libertad que se da no es una libertad, y que solamente la libertad que se toma, la libertad propia de los egoístas, boga a toda vela... Esto nos demuestra la diferencia que existe entre la *autoliberación* y la *emancipación*. Cualquiera que hoy se diga estar en la oposición reclamará a grito pelado la emancipación: ¡Los pueblos deben proclamar a sus gentes *mayores*, es decir, emancipadas! Pero si, por vuestra manera de conduciros, sois mayores, entonces no obtendréis nunca nada con la emancipación; pero si, por el contrario, no sois ma-

(15) *E*, pág. 233.
(16) *E*, pág. 182.
(17) *E*, pág. 182.
(18) *Dios y el Estado*, pág. 19.

yores, entonces nunca seréis dignos de la emancipación aludida» (19).

A nuestro juicio, y dentro de la temática general stirneraina, sólo hay un punto en que ésta se mueve en las aguas navegables del anarquismo. Y ese punto es el ataque a una de las formas jerárquicas, el Estado. En todo lo demás, Stirner no es anarquista ni por el forro. Sin embargo, para cerrar el círculo que nos habíamos propuesto, es necesario ver este punto.

Efectivamente, es la postura anestatal la que ha dado pie a identificaciones con el anarquismo. Y desde luego que si en el anarquismo no hubiese más que el considerando de ataque al Estado, Stirner sería tan anarquista como Proudhon.

El sentimiento de odio al Estado le viene a Stirner de muchos lados. Por una parte, de su lógica reacción frente a la exaltación romántica e idealista de culto al Estado operada por los filósofos alemanes de su época. Además, pesa sobre Stirner el sentimiento antes comentado de que todo lo que no soy yo es jerarquía, y exactamente por eso es mi anti-yo: si el Estado es poderoso, yo soy desposeído. Por otra parte, está la inanidad misma del Estado, que es un puro ente de razón, a juicio de Stirner, con pretensiones panenteístas, siendo así que no es nada fuera de mí y de los otros-yo: «¿Quién es esa persona a quien llamáis Estado? ¡Es la sociedad! ¿Tiene, pues, la sociedad un cuerpo? Nosotros somos su cuerpo. ¿Vosotros? ¡No digáis tonterías! Vosotros no sois un cuerpo. Tú tienes un cuerpo y tú también, y aquel tercero lo mismo, pero todos vosotros juntos sois cuerpos en plural y no un cuerpo en singular. Por consiguiente, la sociedad, dando por supuesto que la compongáis todos vosotros juntos, es decir, que sea alguien, tendría muchos cuerpos a su servicio, pero no un cuerpo único que le perteneciese en propiedad. Del mismo modo que la "Nación" de los políticos, no es más que un espíritu, un fantasma, y su cuerpo no es más que una apariencia» (20), «...que nos impone servidumbre y deber» (21).

Esta ficción que es el Estado, dice Stirner, tiene, sin

(19) *E*, págs. 184-85.
(20) *E*, pág. 127.
(21) *E*, pág. 135.

embargo, suficiente poder como para desarticular las partes que supuestamente le componen. Su situación es tal, que, pretendiendo ser un sujeto suprapersonal—lo que evidentemente es un simple desiderátum—, descoyunta a todo aquello que le sirve de base: «Por el hecho de su protección a cada persona y a toda propiedad frente a los demás, el Estado aísla a los individuos» (22).

¿Qué deben hacer los individuos amantes de su individualidad, con voluntad de servir a su principio de identidad? Una de dos: o llorar o resistir al Estado, ateniéndose a las consecuencias: «No más plañideras, poseídas por la vieja ilusión de buscar la culpa en todos los demás antes de indagarla en sí mismo. Recriminamos al Estado, al egoísmo de los ricos, etc., aun cuando es realmente culpa nuestra la existencia de un Estado y de los ricos» (23).

El Estado, por su parte, siente, dice Stirner, hacia los individuos con sentido del principio de individuación el mismo sentimiento que éstos hacia aquél: «Ciertos Estados hacen como el fariseo, que se tragaba los camellos y hacía remilgos ante una mosca, en tanto que otros son más tolerantes; en estos últimos, los individuos son más libres... Pero ¡ay de la literatura que ataca al Estado mismo, ay de las revueltas populares que ponen al Estado en peligro!... El Estado deja jugar libremente todo lo posible a los individuos, con tal que no tomen en serio su juego y no pierdan de vista al Estado mismo» (24).

Hay, por lo tanto, que hacer una subversión de la subversión. Del mismo modo que la subversión primitiva se dio cuando el individuo fue suplantado por el Estado, sin que nadie le llamase a aquello un acto subversivo, ahora hay que subvertir la subversión, acto que, a juicio de Stirner, no puede ser calificado de subversivo por cuanto es la amputación de la subversión primera y la restitución de la persona a su individualidad egoica. En este punto se aprecian las connotaciones dialécticas del pensamiento stirneriano, que frente a Hegel, pero pertrechado en la misma metodología, postula la síntesis como negación de la negación: «Que la sociedad no es un yo capaz de dar,

(22) *E*, pág. 128. Sin embargo, en estas apreciaciones de Stirner, como ha puesto de relieve Georges Gurvitch, Proudhon estaría a cien leguas.

(23) *E*, pág. 129.

(24) *E*, pág. 249.

prestar o permitir, sino únicamente un medio, un instrumento del que nos servimos, que no tenemos ningún deber social, sino únicamente intereses para cuya adquisición utilizamos la sociedad, que no debemos a la sociedad ningún sacrificio, pero que si algo sacrificamos no es más que a nosotros mismos, todo eso debe quedar sumamente claro» (25).

Pero como, añade Stirner, nunca me ha caído bien la casta de los humildes y los resignados, y dado que la pugna está en marcha entre estos dos polos referenciales, hay que reconocer entonces que «la voluntad individual y el Estado son potencias enemigas entre las que es imposible una paz eterna. En tanto que el Estado se mantiene, proclama que la voluntad individual es su irreconciliable adversaria, irrazonable, mala, etc. Y la voluntad individual se deja convencer, lo que prueba que, por cuanto no ha tomado aún posesión de sí misma ni adquirido conciencia de su valor, es incompleta, maleable, etc.

»Todo Estado es despótico, sea el déspota uno, sean varios, o, como en la república, sean todos los déspotas señores, es decir, cada cual el déspota del otro. Este último caso se presenta, por ejemplo, cuando, a consecuencia de un voto, una voluntad expresada por una Asamblea del pueblo llega a ser para el individuo una ley a la que debe obedecer o conformarse. Imaginad incluso el caso en que cada uno de los individuos que componen el pueblo haya expresado la misma voluntad, suponed que haya habido perfecta "unanimidad". La cosa vendrá a ser la misma: ¿no seguiría yo estando ligado, hoy como ayer, a mi voluntad de ayer? Mi voluntad, en ese caso, estaría inmovilizada, paralizada. ¡Siempre esa dichosa estabilidad!» (26).

De este modo mi voluntad se opone a la estabilidad, y mis decisiones no solamente a las del Estado, sino también a las de las diferentes praxis políticas, incluida la democracia, y hasta a las de la sociedad en que me desarrollo. *Aut ego, aut nemo:* fuera de mí no hay salvación. «Volk *heisst der Körper,* Staat *der Geist jener* herrschenden Person, *die seither mich unterdrückt hat*» (27) (Cuer-

(25) *E,* pág. 135.
(26) *E,* págs. 214-15.
(27) *E,* pág. 236. Reconozcamos que esta tomía cuerpo-alma correspondiente a pueblo-Estado es original, pues el mismo Hegel, que la barruntó, no acabó de expresarla en su obra.

po es el pueblo y espíritu es el Estado, y ambos forman esa persona dominante que desde entonces me ha oprimido). Stirner se opone con su propio cuerpo y alma a ese otro cuerpo y esa otra alma abstractas, pero no por eso blandas en su opresión. Esta es la dialéctica de la dominación de la persona por el Estado, que ha de cesar.

Pero ¿cómo hacerla cesar? Lo cierto es que mientras tanto el Estado tiene su propia dialéctica, implacable: «Un Estado existe independientemente de mi actividad: nazco en él, tengo para con él deberes y le debo fe y homenaje. El me acoge bajo sus alas tutelares y yo vivo de su "gracia". Así, la existencia independiente del Estado es el fundamento de mi dependencia; su vida como organismo exige que yo carezca de libertad y, según su naturaleza, me aplica las tijeras de la "cultura". Me da una educación y una instrucción adecuadas a él y no a mí, y me enseña, por ejemplo, a respetar las leyes, a guardarme de atentar contra la propiedad estatal (es decir, la propiedad privada), a venerar una Alteza divina o terrestre, etc.; en una palabra, me enseña a ser irreprochable sacrificando mi individualidad sobre el altar de la "santidad" (santo o sagrado en cuanto pueda imaginarse: propiedad, vida ajena, etc.). Tal es la especie de cultura que el Estado es capaz de darme: me adiestra para ser un buen instrumento, un "miembro útil a la sociedad".

Esto es lo que debe hacer todo Estado, ya sea democrático, absoluto o constitucional. Y lo hará en tanto no nos hayamos deshecho de la errónea idea de que él es un yo y, como tal, una "persona", moral, mística o política. De esa piel de león del yo, debo yo, que soy un verdadero yo y en la medida en que lo soy, despojar al vanidoso devorador de cardos» (28).

Tan larga cita no sería la única: «El Estado no me deja filosofar con libertad si no me muestro "filósofo del Estado", pero no puedo filosofar contra el Estado, aunque él me permita con gusto remediar sus "imperfecciones", "enderezarlo", etc.» (29).

Por otra parte, Stirner no deja de ser un posthegeliano cuando, *vaille que vaille*, dota al Estado de un estatuto de moralidad (moralidad en la que por supuesto él no

(28) *E*, pág. 246.
(29) *E*, pág. 283.

cree y que sirve de piedra de toque para nuevas diatribas anestatales): «Si el Estado es una sociedad de hombres y no una comunidad de yos en la que cada uno se tiene en cuenta única y exclusivamente a sí mismo, es porque no puede subsistir sin la moralidad y debe basarse en ella. Así, el Estado y yo somos enemigos. El bien de la "sociedad humana" no me llega al corazón a mí, el egoísta. Yo no me sacrifico por ella, no hago más que utilizarla; pero a fin de poder utilizarla plenamente la convierto en mi propiedad, hago de ella mi criatura, es decir, la aniquilo, y en su lugar edifico la asociación de egoístas *(Verein von Egoisten)*» (30).

Porque, dice Stirner, en definitiva el Estado es el egoísmo al servicio de unos pocos que no lo confiesan, mientras que esa asociación es el egoísmo a mi servicio, que lo confieso, y que pese a todo beneficia a más gente que el egoísmo estatal: «En manos del Estado, la fuerza se llama "derecho"; en manos del individuo, recibirá el nombre de crimen. Crimen significa el empleo de la fuerza por el individuo; sólo por el crimen puede el individuo destruir el poder del Estado, cuando considera que está por encima del Estado y no por debajo de él» (31).

Desde luego, el egoísta no tenía derechos (por ser abstractos), sino fuerza para apoderarse de cuanto le apetecía, y esa fuerza era su «derecho». Tampoco la *Verein* egoística tiene derecho, a no ser el de la fuerza colectiva de la misma. Por lo mismo, el Estado exhibe su fuerza envuelta en papel de tornasol, no siendo en realidad más que la falsaria exhibición de una fuerza omnímoda sobre el individuo. Por todo ello, «no me queda, para acabar, sino suprimir de mi vocabulario la palabra *derecho*» (32). Y desde estos presupuestos «no reivindico ningún derecho, ni en consecuencia tengo ninguno que reconocer. Aquello de que puedo apoderarme lo agarro y me lo apropio; sobre lo que se me escapa no tengo ningún derecho» (33). Esta es para Stirner la culminación lógica del derecho romano, basado sobre el egoísmo de la propiedad privada, edulcorada y dulcificada por el *corpus iuridicum*. Entre el derecho romano y la anomia jurídica stirneriana

(30) *E*, pág. 196.
(31) *E*, pág. 216.
(32) *E*, pág. 230.
(33) *E*, pág. 231.

no habría ninguna diferencia de fondo, aunque desde luego muchas de forma.

La negación del derecho va a darse la mano con la afirmación de la omnipotencia de la propiedad. A tal fin, no vacila Stirner en atacar a Proudhon y a Weitling: «Proudhon (como Weitling) cree hacer la peor injuria a la propiedad calificándola de robo. Sin querer dar vueltas a esta embarazosa cuestión, preguntamos tan sólo: ¿Hay objeciones serias que hacer al robo? ¿Puede subsistir la idea de robo sin la idea de propiedad? ¿Cómo se podría robar si no hubiese propiedad? Lo que no pertenece a nadie no puede ser robado: el que saca agua del mar no roba. Por consiguiente, la propiedad no es un robo; sólo por ella resulta posible el robo. Weitling, que considera todo como la propiedad de todos, ha de llegar necesariamente a la misma conclusión que Proudhon: si alguna cosa pertenece a todos, el individuo que se la apropia es un ladrón.

La propiedad privada vive por la gracia del derecho. El derecho es su única garantía, porque poseer un objeto no es todavía ser su propietario. Lo que yo poseo no se convierte en mi propiedad más que por la sanción del derecho; ella no es un hecho, como piensa Proudhon, sino una ficción, una idea: he aquí lo que es la propiedad legítima, garantizada. No soy yo quien de lo que poseo hago mi propiedad, sino que es el derecho quien lo hace» (34).

---

(34) Este ataque a Proudhon nos recuerda esa versificación popular que leímos en algún libro, sin recordar de momento en cuál de ellos. Como el ingenio no tiene límites, he aquí—no menos ingeniosamente expuesto que en la crítica de Stirner (*E*, pág. 278)—la crítica que a su vez hizo el hombre de la calle a las diatribas proudhonianas contra la propiedad, sin darle más crédito que el que realmente tiene la chispa con que está escrito:

«Proudhon, autor nada bobo,
hace tiempo publicaba
cierto libro en que afirmaba:
La propiedad es un robo.
Lo vi en el aparador,
entré, lo compré, lo abrí,
y en la portada leí:
Es propiedad del autor.»

Desde luego, quienes incluyen indiscriminadamente en un libro sobre anarquismo a Stirner, Kropotkin, Sorel y Cohn-Bendit no saben realmente muy bien qué es lo esencial del anarquismo, dado

Removido el derecho, removida la propiedad jurídica para dejar vía libre a la propiedad sin derechos ni deberes, a la propiedad egoísta, ésta va a codificarse de un modo sencillo: «Lo que está en mi mano o bajo mi poder es mío. En tanto que mantengo mi situación de poseedor de un objeto, sigo siendo su propietario, y dejo de serlo cuando se me escapa, sea cual fuere la fuerza que me lo quite (el hecho, por ejemplo, de que yo reconozca que otro tiene el derecho a él). Propiedad y posesión vienen, por lo tanto, a ser lo mismo» (35). Y así puede decir: «Toda cosa es propiedad de quien sabe tomarla y guardarla, y sigue siendo de él mientras no le sea retirada. De este modo la libertad pertenece al que la toma» (36).

Y si es el Estado quien la toma, pertenece entonces al Estado, tan hábil para las maduras como inhábil para las duras: «El poder decide la propiedad; el Estado (ya sea el Estado de los burgueses, de los indigentes o, lisa y llanamente, de los hombres), siendo el único poderoso, es también el único propietario. Yo, el único, no tengo nada, no soy más que un colono en las tierras del Estado, ninguna propiedad es mía» (37). Para reforzar lo anterior añade: «Se pide a los Estados que pongan fin al pauperismo. Tanto valdría pedirles que se cortasen la cabeza y la pusieran a sus pies. Pues el interés del Estado acaba por educir al yo individual a la categoría de un pobre diablo, un no-yo. El interés del Estado es el de enriquecerse a sí mismo...» (38). «Estado y pauperismo son dos fenómenos inseparables. El Estado no admite que yo me aproveche de mí mismo, y no existe más que a condición de que yo carezca de valor; siempre tiende a sacar provecho de mí, es decir, a explotarme, despojarme o hacerme servir para alguna cosa; aunque no fuese más que para cuidar de una

---

que entre Stirner y Proudhon hay tanta distancia como entre Marx y Santo Tomás, por poner dos ejemplos conocidos. A este respecto puede consultarse la excelente obra de Mounier titulada *Comunismo, anarquía, personalismo*, Edit. Zero, Madrid, 1973. Se trata en realidad de una monografía sobre las líneas maestras del anarquismo, del que se excluye a Stirner radicalmente.

(35) *E*, pág. 279.
(36) *Ibidem.*
(37) *Ibidem.*
(38) *E*, pág. 280.

prole (proletariado), aunque solamente sea para eso, el Estado quiere que yo sea su criatura» (39).

Estado, individuo, en realidad todo se resuelve en una tremenda lucha en torno a la propiedad: «¿Qué es, por lo tanto, mi propiedad? Aquello que está en mi poder y nada más. ¿A qué estoy legítimamente autorizado? A todo aquello que puedo. Yo me doy el derecho de propiedad sobre un objeto por el solo hecho de que me apodero de él, o, en otros términos, me hago propietario por la fuerza. Al darme el poder me doy el título. Mientras no podáis arrebatarme mi poder sobre una cosa, esa cosa sigue siendo mi propiedad. ¡Pues bien: sea! ¡Que la fuerza decida de la propiedad y yo esperaré todo de mi fuerza! El poder ajeno, el poder que yo dejo a otro ha hecho de mí un siervo. ¡Que mi propio poder haga de mí un propietario! Vuelva yo, en consecuencia, a entrar en posesión del poder que he abandonado a los demás, ignorante como estaba de la fuerza de mi poder. A mis ojos, mi propiedad se extiende hasta donde se extiende mi brazo. Yo reivindicaré como mío todo cuanto soy capaz de conquistar, y extenderé mi propiedad hasta donde llegue mi derecho, es decir, mi poder» (40).

Algunos estudiosos de Stirner han creído ver en esta grandiosa retórica la expresión clásica del refrán «perro que ladra no muerde», siendo así que, en efecto, en su vida Stirner no hizo nada por morder, pese a haber ladrado mucho. De ahí, siguen los clínicos, que Stirner padeciese la típica escisión de la personalidad entre su ego y su super-ego, escisión tanto más aguda cuanto mayor era la miseria existencial que le iba envolviendo.

Sea como fuere, y prescindiendo de este tipo de explicaciones psicológicas *ex post facto*, no siempre felices por fáciles y aplicables a cualquiera, incluso al mismo aplicador, lo cierto es que Stirner niega el altruismo en favor del egoísmo, la jerarquía en favor de la autarquía, el socialismo en favor del individualismo, fiel a su principio autístico, que aparece siempre como una pescadilla que se muerde la cola: «Todas las tentativas de someter la propiedad a leyes racionales tienen su fuente en el amor, y conducen a un borrascoso océano de reglamentaciones y

(39) *E*, pág. 281-82.
(40) *E*, pág. 285.

de coerción. El socialismo y el comunismo tampoco constituyen una excepción» (41).

Más aún, yo soy la causa de mi poder, y éste lo es de mi propiedad. En el fondo, lo mío es una manera de parapetar y preservar mi egoicidad. No es realmente la propiedad el fin último, sino la subjetualidad. No la avaricia de lo poseído, sino la más profunda y ontológica del poseedor: «Mi propiedad no es una cosa, puesto que ésta tiene una existencia independiente de mí; solamente mi poder es mío. Este árbol no es mío; lo que es mío es mi *poder* sobre él, el uso que yo hago de él» (42).

Pero hay algo realmente profético en esta llamada apocatastásica y apocalíptica a la egoicidad de cada cual que hace Max Stirner y que le convierten en cierto modo en un desgarrado existencialista. Y es el que yo, por tomar conciencia de la absoluteidad de mi ego, quedo *eo ipso* convertido en el guardián del ser, el alertador de una generación moribunda, muerta no sólo de hambre, sino muerta sobre todo de vida: «*Der Egoist sich selbst* der Hüter des Menschlichen *ist und mit dem Staate nur die Worte spricht: Geh' mir aus der Sonne*» (43). Traduzcamos esta frase: «El egoísta es con respecto a sí mismo el guardián de la humanidad, y al Estado le dirige solamente estas palabras: no me quites el sol.» Cualquier persona culta reconoce aquí el diálogo entre el preboste griego y el cínico. Diógenes, por otra parte, nos indica el sendero heideggeriano (*Holzwege*, sendas de madera), en cuyos bosques el hombre queda convertido en pastor del ser y guardián de la comunidad metafísica allende los entes. De repente Stirner se metamorfosea en cínico griego y luego en existencialista alemán. Y ello es asi porque Stirner lleva precisamente al límite la filosofía de todas las épocas. Pasa por un superNietzsche, un transDiógenes, un preheideggeriano, un antiProudhon, un Sí-mismo-Kierkegaard del hondón del alma, un cosartriano y muchas cosas más por ser la recapitulación ontogenética de virtudes y vicios del género humano, ese género humano en que realmente no cree ese único provinciano alemán que es Kaspar Schmidt, alias «el Cejas».

---

(41) *Ibidem.*
(42) *E*, pág. 307.
(43) *E*, pág. 257.

No se puede estar a favor de Stirner sin estar en contra de Stirner, no se puede escribir una página del propio breviario sin haberse detenido en el de este provinciano alemán muerto por la picadura en la nuca de una mosca, tal vez borriquera, envenenada, más ponzoñosa que la propia ponzoñosidad del salvador con aires fascitoides, en actitudes y frases, más que en esencias.

Por eso Stirner se siente en algunos momentos tan fascista, tan ab-soluto de los hombres que le rodean. No deja de ser curiosa la identificación (más proudhoniana que stirneriana, aunque por motivos obviamente diferentes en cada caso) del pueblo con el Estado y de éste con lo execrable: «Porque el pueblo no se preocupa más que de mantenerse y de afirmarse es por lo que reclama de cada uno una abnegación patriótica... El individuo *en sí* le es indiferente, es para el pueblo una nada, y por esto igualmente es por lo que el pueblo no puede realizar, ni aun permitir, que el individuo cumpla lo que solamente él es capaz de cumplir, su realización. Todo pueblo, todo Estado, es injusto con los egoístas» (44).

O el pueblo o yo. Volvemos siempre a incidir en el punto de partida. Si el pueblo existe, entonces yo estoy de más: «¿Cómo puedo ser yo mismo si mis facultades no pueden desarrollarse sino en la medida en que no turben la armonía de la sociedad, como quiere Weitling? *La caída de los pueblos, así como de la humanidad, será la señal de mi elevación*» (45).

Podíamos preguntar a Stirner: Pero sin un Estado (46) ¿no caemos en un nuevo liberalismo, el del más fuerte, como ya ocurriera históricamente, el del más egoísta al

---

(44) *E*, págs. 237-38. Como hemos escrito en el artículo «Miseria y grandeza del pueblo» (*Boletín HOAC*, Madrid, 1972), Proudhon atacó al pueblo porque le quería profundamente y para que comprendiese las propias lacras que había de salvar, en lugar de caer en el cepo de la adulación a mansalva venida por vías diferentes, tendiendo a hacerle imposible la superación de esas ocultadas lacras. Por eso la diferencia con Stirner, que no quiere al pueblo, no puede ser más notoria y crasa.

(45) *E*, pág. 238.

(46) «La república no es más que una monarquía absoluta, porque poco importa que el soberano se llame príncipe o pueblo: uno y otro son una majestad» (*E*, pág. 251). Ya hemos insistido en otros lugares sobre la identificación stirneriana de política-pueblo-sociedad..., todo ello en el polo opuesto a mi subjetualidad egoica.

que todo estuviera permitido? Y Stirner, probablemente, nos respondería: Evidentemente. Pero eso no es caer, sino llegar a una situación dada, en la cual los más fuertes triunfaron, o mejor, en donde yo, el más fuerte, tengo que triunfar. Nada de etilismo. Todo sea por mi yoidad.

No es que Stirner sea Mussolini. Identificar a Stirner o a Nietzsche con el fascismo es tan torpe como identificar a un burro con un reloj de bolsillo. Stirner quiere espolearse a sí mismo frente al Estado, y de paso no deja de repartir mandobles contra esto y aquello, a diferencia del fascismo, que debe divinizar a múltiples jerarquías; por eso Stirner ensalza el egoísmo, distinto a los principios macroscópicos del Führer o el Duce. He aquí a Stirner: «La plebe solamente puede ser ayudada por el egoísmo. Esta ayuda ha de prestársela a sí misma, y eso es lo que hará. La plebe es un poder, con tal que no se deje dominar por el miedo. Pero, dicen algunos, "las gentes perderían todo respeto de no haberles enseñado a tener miedo": así razona el espantajo del gato con botas. Por consiguiente, la propiedad no puede ni debe abolirse. De lo que se trata es de arrebatársela a los fantasmas para convertirla en mi propiedad. Entonces y solamente entonces se ha de desvanecer esa seudoilusión de que yo no puedo tomar todo cuanto necesite...» (47).

No hay mucho más que decir en esta línea. He aquí el punto final, con un estilo auténticamente stirner-nietzscheano: «¡Escuchad! En el momento mismo en que escribo estas líneas las campanas se han puesto a sonar. Llevan a lo lejos un alegre mensaje: mañana se celebrará el milésimo aniversario de nuestra querida Alemania. ¡Sonad, sonad, oh campanas funerarias! Vuestro tañido es tan solemne y grave, que vuestras lenguas de bronce parecen ser movidas por un presentimiento y que escoltáis a un muerto. El pueblo alemán y los pueblos alemanes tienen tras de sí diez siglos de historia: ¡cuán larga vida! ¡Descended, pues, a la tumba para no levantaros jamás, y que sean libres los que habéis tenido encadenados durante tanto tiempo! El pueblo ha muerto. Yo me abro a la vida» (48).

El lector acostumbrado a Nietzsche no podrá por me-

(47) *E*, pág. 287.
(48) *E*, pág. 238.

nos de ver en este cortejo fúnebre el reflejo, casi literal, de aquel otro donde se daba escolta al *Gott ist tot*, en medio del impresionante tañer funerario de las campanas de bronce.

Lo importante, sin embargo, para el buen degustador de la filosofía no puede ser la comparación de página y línea, el lugar donde el plagio sucede a la inspiración. Lo importante es comprender cómo una inspiración recorre la obra de un autor y cómo se sintoniza con el resto de los pensadores y de los que aspiran a pensar por el camino de su mismidad. En tal sentido, lo de menos es que Stirner y Nietzsche hubieran existido o que el uno hubiera influido sobre el otro.

Capítulo VIII

STIRNER Y HEGEL, O LA HISTORIA DE LOS PLAGIOS

También puede dejarse tranquilo el contrito espíritu del erudito con la exhibición de paralelismos. Pese a lo dicho, sería francamente muy fácil reproducir esa microhistoria del discípulo que asimila tanto los lugares científicos del maestro, que acaba por aceptarlos como propios, en una real ósmosis eidética. Por lo tanto, pueden traerse a colación algunos de estos «plagios», que en el caso presente, como decimos, no nos lo parecen.

De todas formas, nunca hemos encontrado hasta el presente un autor que, inspirado por otro, haya sabido hacer de tal modo propios los materiales en que se inspirase. Dicho sea, de paso, en honor al posible acusado de plagio.

Pero como los indicios claros y completos podrían tal vez proliferarse hasta el máximo, y no queriendo convertir esta obra en una caza detectivesca de lugares comunes, dejamos gustosos esa operación para otros más interesados en ello.

Vayan simplemente algunas muestras al azar de las afirmaciones que, a primera vista, uno ha leído antes que en Stirner en Hegel:

A) En la *Filosofía de la historia* divide a ésta Hegel en tres etapas: la infantil, la adolescente y la adulta. Stirner va a reproducirla sin citar: el *niño* entra en el mundo de los objetos, es realista. El *adolescente* descubre el mundo de las ideas, es idealista. El *adulto* se sirve de objetos e ideas, es egoísta (1).

B) Otro claro punto de tangencia es el de la hermeneusis sobre los griegos. Para Stirner, los *sofistas* com-

(1) *E*, 1. Abt. Der Mensch, I, págs. 9-15.

prenden que el espíritu y la pureza del corazón son armas en la lucha contra el mundo. Esta liberación se acaba con el escepticismo. Y así, Stirner, al saltar sin transición de Sócrates a los escépticos, desprecia todo el movimiento filosófico intermedio, forzado por el plan de su obra, que obliga a confundir los fines diferentes del mundo griego y romano. Por otra parte, y no pudiéndose resistir a la terna hegeliana, la interpreta así: los estoicos se esfuerzan por asegurar su felicidad despreciando al mundo; los epicúreos emplean la astucia para luchar contra el mundo hostil; los escépticos se liberan por la ataraxía. El camino está abierto para el desprecio cristiano del mundo.

Para Hegel, sin embargo, con más rigor histórico, esa liberación es *Sócrates*, con su terna previa *estoicos-epicúreos-escépticos* (2).

C) Un nuevo punto de ósmosis sería éste: Hegel veía en el mundo germánico el mundo moderno, y (en nueva tríada) compara a esta época con la anterior, diciendo que el espíritu entra en la conciencia de sí con Lutero lo mismo que ocurría con Sócrates. Stirner establecerá una comparación sobre ésta: los humanistas de hoy son los sofistas de ayer, y el escepticismo de ayer es el humanismo feuerbachiano de hoy (3).

D) En su *Historia de la filosofía*, Hegel considera a *Africa* como la infancia de la humanidad. El *mongolismo* es otro paso en la encarnación del espíritu, que, avanzando lenta, pero convenientemente y con consciencia, comienza a generar la libertad en *Asia*. El sol del espíritu sale por el Extremo Oriente para acabar en Occidente. *China* y *Mongolia* se convierten de este modo en la primera etapa del devenir propiamente histórico. La tríada la completan los *caucasianos*. A partir de aquí el fuego del espíritu tiene que prender en el *mundo griego y romano* para acabar autorreconociéndose en el mundo *germánico*. He aquí el despliegue del *Logos* por una mediación dialéctica implacable y astuta.

Stirner va a yuxtaponer en este punto la versión dada por Feuerbach en *La esencia del cristianismo* y la de Hegel en las *Lecciones sobre filosofía de la historia*. Esto viene a consolidar la opinión de quienes ven en *El Unico*

(2) *E*, I. Abt. Der Mensch, págs. 15-25.
(3) *E*, I, Abt. Der Mensch, II, págs. 26-106.

y su propiedad un compuesto de notas tomadas independientemente, que luego habría de refundir el genio de su autor. Por eso interpreta a su aire los datos históricos también manipulados por Hegel, pero con más rigor en el caso de éste. Y así, la *negritud* representa a la Antigüedad—dependencia de los objetos—; el *mongolismo* representa la cristiandad—dependencia de los pensamientos—; el *egoísmo* simboliza el futuro, que empieza a hacerse realidad histórica por el mismo Stirner. Para adaptar la historia al rígido corsé con que Stirner ha preconcebido al uno Unico se ve luego obligado a distinguir entre «caucasianos negros», «caucasianos mongoles», etc. (4).

E) Stirner explica el origen de la propiedad privada liberal del mismo modo que lo hace Hegel, casi literalmente, en la *Filosofía del Derecho*. Los propietarios privados liberales dieron al comienzo de la Revolución francesa una apariencia liberal a la propiedad privada, declarándola derecho del hombre porque su parte de propiedad quedaba intacta en su *quantum* (5).

F) Stirner, lo mismo que Hegel, toma por base una noción absoluta—espíritu, yo—para mostrar luego posteriormente que la historia es el proceso de esa idea (6).

G) Sólo que Stirner, como dice varias veces Marx en la *Ideología alemana*, se contenta con ver *a través* de los escritos históricos de Hegel, ignorando así una visión histórica de primera mano y exponiéndose a interpretaciones viciadas de principio. Mientras que Hegel estudió a fondo la historia y Marx empíricamente la sociedad concreta en que vivía, Stirner prefiere transformar lógicamente las condiciones de los individuos en abstracciones amoldables a su «Unico» (7).

---

(4) *E*, 1. Abt. Der Mensch, II, parágrafo 2, págs. 71-106.

(5) HEGEL: *Filosofía del Derecho*, parágrafo 49.

(6) HEGEL: *Filosofía de la Historia*, sección III.

(7) NAVILLE, P.: *De l'aliénation à la jouissance*. Ed. Antropos, París, 1970. De las págs. 180 a 287 se nos da una buena visión de los aspectos que unen y diferencian la visión de Hegel-Stirner-Marx. Sin embargo, la visión marxista de este autor, sin llegar a invalidar el estudio crítico que realiza de Max Stirner, llega en muchos puntos a obnuvilar la verdad histórica. Esto ocurre en algunos juicios históricos marxistas sobre nuestro autor, basados brujularmente sobre las sentencias condenatorias e inapelables, en exceso burlescas, de la *Ideología alemana* de Engels sobre todo, como hemos dicho ya. Pese a todo, la obra de Naville es densa y rica en contenido.

Por otra parte, y fiel a Hegel, Stirner juega continuamente con las palabras, aunque en el caso de Stirner, como afirma Naville, «transformar las etimologías en economía política es invertir el orden de las cosas y dar a la sinonimia un contenido que no tiene en forma directa» (8).

Anfibologías, quiasmos, trucos gramaticales y lógicos se dan cita para justificar lo que *a priori* había de ser justificado. Vamos a ver, a simple título de ejemplo y sin ánimo exhaustivo, algunos ejemplos que comprenderá mejor, o tal vez exclusivamente, el que tenga conocimiento del idioma alemán. Helos aquí:

Bürger significa para él burgués y a la vez ciudadano. Luego todo ciudadano es un burgués.

Eigen es probablemente el término más mimado en cuanto al número de cabriolas lingüísticas, por la razón sencilla de que la propiedad es el centro donde el Unico se objetiva. Pues bien: si *eigen* significa propio y *Eigenschaft* propiedad, eso permite decir a Stirner que yo no puedo tener propiedades personales, personalidad, si no tengo cosas propias, si no soy propietario. La propiedad es el soporte de mi personalidad. El desposeído no es persona. La tarea de personalización es una cuestión de enriquecimiento. El *Eigner*, el propietario, en sentido psicológico, es y sólo puede ser tal si es *Eigentümer*, propietario en sentido crematístico. Del mismo modo, la personalidad psicológica *(Eigentümlichkeit)* sólo encuentra su expresión en la propiedad real *(Eigentum)*, expresión del Unico. En una palabra: la *Eigenheit* abstracta lo involucra todo. Por ello se extiende al Estado *(Staatseigentum)*, y cuando así ocurre yo no soy propietario *(Nichteigentum)*.

Pero la metáfora no se acaba aquí. Tiene también su significado positivo al través de su expresión negativa: la *Uneigennützigkeit* es a la vez, y en una misma realidad, desinterés por cuanto que es negación de la propiedad de uno. *Und so weiter.*

De cualquier forma, tampoco aquí brilla la originalidad de Stirner, que toma, esta vez del francés Destutt de Tracy, la dualidad terminológica *propre-propriété.*

Meinung significa opinión, y Stirner la hace derivar de *meine*, mía. No hay opinión si no hay propiedad.

Staat significa estado, pero al hacer derivar a este vo-

(8) NAVILLE, P., *op. cit.*, pág. 212.

cablo de *status*, queda identificado con el estatismo: estado es igual a estático. La identificación traerá cola, pues de ahí va a hacer derivar *Notstand*, necesidad, penuria, fatalidad (Estado = estatismo = necesidad fatal), *Wohlstand* (bienestar), y así a la serie anterior hay que añadir como complemento el que mientras tanto los miembros del Estado se benefician de la necesidad y de la *Stand*, es decir, de la situación, de la circunstancia. Haga ya lo que haga el Estado, no le queda ninguna redención, pues el pecado mortal va implícito en la excomunión etimológica.

Geltung, que quiere decir validez, valor, va a aparecer como un derivado de *Geld*, dinero. Lo que vale es el dinero.

Vermögen, por su parte, es un término equívoco que significa a la vez, y bajo distinto aspecto, fortuna económica y capacidad para hacer las cosas. De donde que sólo puede hacer las cosas el que tiene fortuna.

Fremdes significa extraño a mí, prójimo en sentido vulgar. De ahí derivaría *Entfremdung*, que quiere decir alienación, por cuanto en lo que no soy yo mismo está ínsita la alienación.

Herr significa señor, de donde debe desprenderse la voz *Herrschaft*, señorío. Sólo es señor el que tiene señorío, algo así como una finquita en Badajoz.

Empörkömmling-Emporgekommen-Empörer son una insoluble terna en la pluma de Stirner, que identifica rebelión y rebelde con arrivista. Sólo se rebela el que quiere lograr algo, aunque sea convirtiéndose en un arrivista. Para esto tiene antes mucho cuidado en deslindar hábilmente las palabras *Empörung-Revolution-Rebellion* (en francés, *rébellion* es transición entre *révolte* y *révolution*.

Sittlichkeit y *Sitte* quedan umbilicalmente unidos, con lo que moralidad y convencionalismos sociales pasan a ser lo mismo.

Gesellschaft quiere decir sociedad, y *Saal* se traduce por sala. La sociedad es una sala de vecinos contiguamente localizados, pero en régimen de desconocimiento y de enclaustración.

Prole y *Proletariat* dan como resultado cómico que el proletariado es una prole, una progenie dirigida.

La lista es larga y no quisiéramos cansar al lector. Sirvan como prueba de una voluntad distorsionadora y original que no descansa hasta no llevar el agua al propio molino. También Stirner tiene derecho, sobre todo cuando

sus críticos le llevan de un lado para otro y de un molino en otro.

Lo mismo que hace con las palabras hace con el *Evangelio*, al que, como buen hegeliano, conoce perfectamente. Unas cincuenta veces cita esta obra, siempre para encontrar la *vis cómica* del asunto. Lo propio hace con Feuerbach y los hermanos Bauer. Proudhon, Hegel, Hess, Marx, Cabet, Weitling, Saint Simon, Ruge, Blanc son traídos a colación con cierta profusión también, así como autores secundarios que le sirven de referencias o que aportan trabajos eruditos. Mencionemos entre ellos a Schlosser *(Geschichte des XVIII Jahrhundert)*, Beckert *(Die Volksphilosophie unserer Tage)*, Witt *(Über Preussen)* Hirzel *(Korrespondenz)*, Bluntschli *(Die Kommunisten in der Schweiz)*, Carriere *(Die Kölner Dom als freie deutsche Kirche)*, Bettina von Arnim, etc.

Todos ellos son sacos hábilmente manejados para justificar la implacable amoralidad de *El Unico y su propiedad*.

EPILOGO

Después de hacer un «alegato» moral en favor y en contra de Stirner es preciso recordar, siquiera sea muy brevemente, que un alegato moral no exime, sino que exige esencialmente, una analítica científica y una implantación política.

Stirner es un pequeño burgués. Como tal, desea ante todo un orden social sin ninguna jerarquía que le coarte, y por esta razón detesta especialmente la fuerza del proletariado como clase emergente, espectáculo histórico al que está asistiendo y que prefiere no presenciar ocultando su cabeza bajo el ala propia. Junto a esta negación de lo jerárquico el pequeño burgués anhela separarse de los lazos sociales y comunitarios, volver a un estado de naturaleza prerrousoniano para poder darse al narcisismo absoluto. Igualmente busca zafarse de todo enganche orgánico en la praxis común de un partido militante. Por fin, el Stirner pequeñoburgués desea montar su específica forma de dominación por medio de la propiedad de un negocio, e incapaz de imaginar uno a gran escala, se contenta con desear ordeñar las ubres más inmediatas de una pequeña lechería. Estos caracteres del pequeño burgués se resumen en el postulado egoísmo.

De hecho, la publicación de un libro sobre Stirner carece de sentido si no se hacen resaltar estas insuficiencias, aunque sea en un breve epílogo. Negarse a ello sería negarse a reconocer la insuficiencia crítica de un hombre que como Stirner fue incapaz de ver más allá de su lechería y su pensionado de señoritas, sin imaginar las posibilidades que una labor científica y analítica de la estructura lógica del capitalismo comportaría.

Y dado que, desde nuestro punto de vista, sólo superando las contradicciones del capitalismo (también las deficiencias del socialismo burocrático) puede el hombre aspirar en el final de la lucha a gozar de su propia identidad personal, es imposible defender a Stirner.

Sin embargo, su análisis es necesario entendido catárticamente, es decir, mostrándole tal como es para que su proclama conmueva la adormecida conciencia de quien en el fondo íntimo de su corazón admira a Stirner. La sociedad española tiene mucho de stirneriana.

Lo que de admirable hay en Stirner es su búsqueda ansiosa de la propia identidad frente a los esquemas ya taxonómica y nomotéticamente preterminados. La razón fundamental por la cual Stirner no es reductible a Nietzsche es porque mientras éste busca la negación de todo, empezando por el esquema de la propia identidad subjetiva, que queda disuelta en sus tendencias y en sus pulmones, Stirner busca el ego simple, cerrado, cabal, unitario, autognósico. Nietzsche lleva la crítica más allá que Stirner al desear allende la clase cero de una persona inexistente la clase vacía de sus dispersiones, mientras que Stirner se aquieta en el yo idéntico del que sólo yo formo parte. Nietzsche está cerca de la locura por autopulverización de mi yo en sus yoidades; Stirner está próximo a la locura por exceso de autismo. La diagnosis es la misma, pero la etiología es bien diferente.

Si hubiéramos de hacer una clasificación de las yoidades, no creemos que la siguiente fuese desacertada:

Nivel vacío: Nietzsche, cuyos dispersos sujetos cíclicos y eternamente retornantes están de algún modo referidos al superhombre, que es la eterna negación del hombre, de la persona, del sujeto.

Nivel uno: yo mundano de la simple e ingenua conciencia escolástica del hombre en el mundo.

Nivel dos: nivel de la autoconciencia autística de mi yoidad como absuelta de todo y de todos. Es la yoidad del en-sí sartriano, pero sobre todo del «Unico» stirneriano.

Nivel tres: nivel de la autoconciencia recognoscitiva en un sujeto trascendental, donde habría que colocar todo el idealismo trascendental alemán y la fenomenología ortodoxa.

Nivel cuatro: egoísmo solidario, donde se goza una normal dimensión patológica y comunitaria, a la vez sana y enferma, pero en todo caso real y filosóficamente deseable: es el socialismo. Si no en su actual etapa en determinados países, en su más próxima esencia.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Nos excusamos de reiterar el aparato bibliográfico, hoy ya bastante extenso en torno a Stirner, porque hay un par de obras que recogen de manera casi total la producción escrita y las fuentes documentales, así como los estudios vertidos con posterioridad a la muerte del autor de *El Unico*.

La primera de estas obras completa en líneas generales hasta la fecha de su publicación fue la de Henri ARVON *Aux sources de l'existentialisme. Max Stirner* (PUF, París, 1954).

Posteriormente, y en fecha ya reciente, esta bibliografía ha sido ampliada y puesta al día por Hans HELM en su obra, un poco larga de título, *Die Ideologie des anonymen Gesellschaft. Max Stirners «Einziger» und der Fortschritt des demokratischen Selbstbewusstseins vom Vormärz bis zur Bundesrepublik* (Köln, 1966)

Además de estas obras, y por no estar incluidos en ellas, hemos de citar los trabajos de:

ARVON, H.: *L'actualité de la pensée de Max Stirner*, Fundazione Luigi Einaudi, 1970, págs. 267-82.

BRAZILL, W.: *The youngs Hegelians*, New Haven, Yale, 1970, páginas 175-227.

CESA, C.: *Le idee politiche di Max Stirner*, Fundazione Luigi Einaudi, 1970, págs. 305-17.

EUCHNER, W.: *Egoismus und Gemeinwohl. Studien zur Geschichte der bürgerlichen Philosophie*, Interkamp Verlag, 1972.

FABBI, L.: *El individualismo stirneriano en el movimiento anárquico*, La Revista Blanca, Madrid, 1904.

FLEISCHMANN, E.: «The role of the individual in pre-revolutionary society: Stirner, Marx and Hegel», en *Hegel's Political Philosophy problems and perspectives*, Cambridge, 1971, págs. 220-29.

HERZBERG, G.: «Die Bedeutung der Kritik von Marx und Engels an Max Stirner», en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 16 (1968), págs. 1454-1471.

JOLL, J.: *Anarchism between comunism and individualism*, Fundazione Luigi Einaudi, 1970, págs. 267-82.

MCLELLAN, D.: *Marx y los jóvenes hegelianos*, Ed. Martínez Roca, 1971, págs. 133-55.
MEYER, A.: *Nachwort an «Der Einzige und sein Eigentum»*, Reclam Verlag, Stuttgart, 1972, págs. 423-61.
NAVILLE, P.: *De l'alienation à la jouissance*, Ed. Antropos, París, 1970, págs. 180-287.
NOVOAKOW, L.: *La degeneración individual de las ideas anarquistas*, La Revista Blanca, Madrid, 1904.

Por lo que hace a la obra de Stirner, hemos manejado las siguientes fuentes:

Der Einzige un sein Eigentum, Philipp Reclam Jun., Stuttgart, 1972, ed. íntegra.
Max Stirners kleinere Schriften und seine Entgegnungen auf die Kritik seines Werkes «Der Enzige und sein Eigentum», von John Henry Mackay herausgegeben, Berlín, 1898. Recoge los trabajos menores supuestamente pertenecientes a Stirner entre 1842 y 1847. La segunda edición de la obra, muy aumentada (364 páginas) y publicada en Berlín en 1914, es hoy desechada por la crítica, por dudarse de muchos de sus trabajos.
Geschichte der Reaktion (II Bde.), Berlín, 1852.
Die National-Oekonomen der Franzosen und Engländer, editado por Max Stirner (Leipzig, 1845); *Ausführliches Lehrbuch der praktischen politischen Oekonomie*, de J. B. Say; *Untersuchungen über das Wesen und die Ursachen des Nationalreichtums*, de Adam Smith.

Además de estas ediciones, hemos manejado las *Oeuvres complètes* de Max Stirner, publicadas en la Editorial L'âge d'homme, Laussane, 1972, que incluyen:

Replique d'un membre de la paroisse contre l'écrit des 57 pasteurs berlinois: la celebration chretienne du dimanche. Une parole d'amour a notre paroisse.
Le faux principe de notre education.
Art et religion.
Quelques remarques provisoires concernant l'état fondé sur l'amour.
Les Mystères de Paris.
L'unique et sa propriété.

Por fin, en las páginas 399-437 de las *Oeuvres* citadas se encuentran las contestaciones de Stirner, en una andanada común, a Szeliga, Feuerbach y Moisés Hess, recogida la anticrítica común de la revista trimestral de Wigand, III, 1845 (1).

(1) *Szeliga*, discípulo de Bruno Bauer, en las *Hojas de Alemania Norte*, revista efímera de la «Crítica», defiende a su maestro, considerando al Unico como una nueva manifestación de la conciencia de sí, «fantasma de todos los fantasmas», aunque le reco-

No conocemos ediciones castellanas completas de nuestra obra. Tal vez las haya de antes de la guerra. Pero después ni siquiera se ha editado entera la obra principal *El Unico y su propiedad.*

En la Editorial Matéu se publicó una selección de esta última, bien traducida por cierto, en el año 1970, que hemos cotejado con la edición alemana, y cuya traducción hemos respetado, a veces modificada, si bien mantenido la paginación de la alemana citada.

---

noce el mérito de haber aportado al Espíritu aires nuevos en la lucha contra los dogmas aparentemente invencibles que son libertad y desinterés.

Bruno Bauer (revistra trimestral de Wigand) abundaría en lo mismo, e incluso denomina a Stirner «el más capaz y valeroso de todos los luchadores». (A juicio de Marx, en la *Ideologia alemana*, sin embargo, Bauer no se mete con Stirner porque le teme: «La crítica que Bruno hace de Feuerbach se limita a presentar hipócritamente los reproches hechos por Stirner a Feuerbach y Bauer como hechos por Bauer a Feuerbach.»)

Feuerbach (revista trimestral de Wigand, tomo II, 1843) también responde: «*El Unico* es una obra extremadamente espiritual y genial, que evidencia la verdad del egoísmo, pero en forma excéntrica, incompleta y falsamente fijada. Su polémica contra la antropología, sobre todo contra mí, descansa sobre una pura incomprensión o ligereza de espíritu. Sólo tiene razón en un punto: que en esencia no me ha entendido. Es, empero, el más genial y libre escritor que me he echado a la cara.»

Moses Hess, defensor del socialismo, publica en 1845 un folleto titulado *Los últimos filósofos*, combatiendo a la vez a Bruno Bauer y a Stirner con argumentos vagamente socialistas, luego criticados por Marx.

INDICE

Prólogo ..... *Pág.* 7

I. He basado mi causa en nada 9

II. No me humillo ya ante ningún poder 17

III. Mi pensamiento es totalmente distinto de este libre pensamiento 27

IV. La libertad del «pueblo» no es «mi» libertad 37

V. Nada hay por encima de mí 45

VI. Tú eres «mi» objeto, y por ello mi propiedad 55

VII. Todo lo sagrado es una traba, una cadena 79

VIII. Stirner y Hegel, o la historia de los plagios 97

IX. Epílogo 103

Nota bibliográfica 107

La "Locura" de Stirner ha consistido en enfrentarse a los pilares de toda sociedad negando la afirmación aristotélica de que el hombre es un animal sociable. Stirner sólo concibe al más insociable e insolidario de los animales: el egoísta. Reduce la antropología a egolatría y la egolatría se llama Max Stirner, fuera del cual no hay nada que merezca la pena soteriológica.

Este libro quiere visualizar nuestra sociedad, tratando de investigar si es o no eventualmente stirneriana.

Nuestra monografía no va a ser apologética, pero nos guardaremos de arrumbarla en el olvido teórico. Que no nos reconozcamos en su rostro, que estemos de acuerdo en que tal egoista es ajeno al pueblo y políticamente peligroso, eso no significa que queramos arrojar sobre él la primera piedra.

Serie Filosofía